Goebel

Exeg.
409 r

Exeg. 409 f

Goebel

Die Parabeln Jesu

methodisch ausgelegt

von

Siegfried Goebel,
Hofprediger in Halberstadt.

Dritte Abtheilung.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

677 H

BIBLIOTECA
[illegible]
MONASTERIS

Die Parabeln Jesu

methodisch ausgelegt

von

Siegfried Goebel,
Hofprediger in Halberstadt.

Dritte Abtheilung.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1880.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Indem ich hiermit die dritte und letzte Abtheilung dieses Buches der Oeffentlichkeit übergebe, darf ich bereits meinen Dank aussprechen für die allseitig freundliche Beurtheilung, die es, obgleich bis dahin noch Fragment, in den inzwischen schon erschienenen Besprechungen erfahren hat. Es wird mir dadurch zugleich ein willkommener Anlaß, mich in aller Kürze über zwei Ausstellungen allgemeiner Natur auszusprechen, welche sich in den erwähnten Besprechungen finden.

Die eine von ihnen (W. Grimm in der „Jenaer Literaturzeitung“ 1879, Nr. 35) hat ihren Ausdruck in dem Wunsche gefunden, „daß der Verfasser eine bestimmte Grundansicht von der Entstehung, den Quellen und dem gegenseitigen Verhältnis der synoptischen Evangelien sich gebildet, oder, wenn er es gethan, ausgesprochen hätte. So erkennt er, ohne es auszusprechen, in unserem ersten kanonischen Evangelium einen streng urkundlichen, sogar chronologisch genauen Bericht an, und glaubt demnach, daß die sieben Parabeln in Matth. 13 an Einem Tage gesprochen seien u. s. w.“ Darin liegt doch wol das Zu-

geständnis, daß das erste Evangelium selbst in der That die sieben Parabeln auf Einen Tag legt. Und das ist für mich genug. Denn so weit haben wir es doch mit der Evangelienkritik noch nicht gebracht, daß man berechtigt wäre, einer rein exegetischen Arbeit wie der vorliegenden eine andere Textgestalt oder eine andere Anordnung des Stoffes, als die in den kanonischen Evangelien thatsächlich gegebene zu Grunde zu legen. Freilich, an fertigen Resultaten, die einzelne Kritiker gewonnen zu haben glauben, ist ja kein Mangel; auch fehlt es nicht an dem blendenden Schein, den eine Fülle von mehr oder minder scharfsinnigen Combinationen und Conjecturen solchen „Resultaten" verleihen kann. Wer aber nicht gewillt ist, den großen Unterschied zwischen der Aufstellung einer Möglichkeit und dem Nachweis der Wirklichkeit sich unversehens verwischen zu lassen, der muß an diesen vermeintlich fertigen Ergebnissen der synoptischen Kritik doch nur immer wieder auf's neue zum Kritiker werden. Ob es überhaupt der Kritik jemals gelingen wird, aus den drei synoptischen Berichten ein noch ursprünglicheres und historisch treueres Urevangelium herauszudestilliren, als diese selbst in ihrer vorliegenden Gestalt es bieten, darüber mögen ja die Erwartungen getheilt sein. Für jetzt sind wir jedenfalls so weit noch nicht gekommen. So lange aber dieser Traum noch nicht verwirklicht ist, sollte man es doch einer monographischen Arbeit, die in erster Linie dem geistlichen Amte dienen will, nicht zum Vorwurf machen, daß sie sich einfach auf den gegebenen Boden der drei Evangelienschriften stellt, so wie sie uns vorliegen, ohne die Leicht-

gläubigkeit des Lesers für irgend eine der verschiedenen synoptisch-kritischen Aufstellungen in Anspruch zu nehmen. Mit voller Absicht habe ich mich davon fern gehalten und mich ganz innerhalb der Grenzen der exegetischen Aufgabe bewegt. Nur, wo es ein augenfälliges Verwandtschaftsverhältnis zweier Parabeln zu einander erforderlich machte, da habe ich am Schlusse der exegetischen Untersuchung deren Resultate auch als Beitrag zur Beurtheilung der diese Parabeln betreffenden kritischen Specialfrage zusammengestellt und verwerthet [1]).

---

1) Derselbe Vorwurf, gegen den sich die obige Ausführung richtet, findet sich auch in einer eingehenden Besprechung meines Buches von Dr. Weiß (Theologische Literaturzeitung 1880, Nr. 8), welche mir im letzten Augenblick eben noch zu Gesicht kommt. Ich kann nur mein lebhaftes Bedauern darüber aussprechen, daß ich diesem verehrten Theologen, dem ich auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie viele Förderung verdanke, gerade auf den Wegen seiner überall von kritischen Hypothesen getragenen und beherrschten Exegese der Synoptiker so wenig zu folgen vermag. Zwar, daß ich überhaupt jede Kritik ablehne, wie mir hier Schuld gegeben wird, ist natürlich nur ein aus der Ablehnung einzelner Behauptungen entsprungenes Mißverständnis. Allerdings aber halte ich dafür, daß die Exegese der Evangelien, welche zunächst auf das Verständnis des Textes der einzelnen Schriften im Sinn und Verstand ihrer Autoren abzielt, getrennt und unabhängig gehalten werden muß von der synoptischen Kritik, welche nach der Entstehung, den Quellen und dem Verhältnis der Evangelien zu einander forscht. Beide Aufgaben von vornherein und fortlaufend mit einander verschmelzen, wie es die Weise des Herrn Recensenten in seinen Werken über Marcus und Matthäus ist, das schädigt nach meiner Auffassung ebenso sehr die Unbefangenheit der Exegese wie die Solidität der Kritik. Bei dieser weitgehenden Differenz durfte ich freilich auch nicht erwarten, daß der genannte Theologe als Recensent geneigt sein werde, dem in meiner Specialschrift festgehaltenen Standpunkt der Vorsicht gerecht zu werden, welche sich von dem in den Evangelien gegebenen Text und bezeugten Zusammenhang nicht eher will abdrängen lassen, als bis ihr dafür ein wirklich sicherer Ersatz geboten wird.

Darin hat übrigens der verehrte Herr Recensent vollständig Recht, daß die verschiedene Auffassung des Wesens der Parabel und ihrer Deutung, die mich von ihm scheidet, gleichfalls nur der verschiedenen Stellung zur Kritik entstammt. Denn die meine beruht auf der wirklichen Gestalt, welche die Parabeln in den Evangelien thatsächlich haben, die seine dagegen, welche über-

Eine andere Ausstellung gegen meine Arbeit bezieht sich auf die Reihenfolge, in welcher ich die Parabeln behandelt habe, indem ich es vorzog, statt eine systematische Eintheilung der Gleichnisse zu Grunde zu legen, vielmehr nur ihrer thatsächlichen Vertheilung in den evangelischen Berichten zu folgen, nach welcher sie sich dann von selbst in drei augenfällige Gruppen gliedern. Der Herr Recensent in der „literarischen Beilage zur Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung“ 1879, Nr. 18 meint, dieses „Eintheilungsprincip“ sei sicher das alleräußerlichste und wissenschaftlich unfruchtbarste. Aber abgesehen davon, daß ein „Eintheilungsprincip“ hier eben überhaupt nicht angewendet wird, also auch kein oberflächliches, — hat denn der Herr Recensent ganz übersehen, daß ich für alle diejenigen, welche auf eine systematische Classification der Parabeln nach ihrem Lehrinhalte Werth legen, eine solche S. 26 f. der Einleitung ausdrücklich gegeben, und jeder einzelnen Parabel ihre besondere Stellung in der Gliederung des Ganzen angewiesen habe? Und dieser mein Eintheilungsversuch muß doch nicht ganz mißlungen sein, da z. B. W. Grimm in der oben angeführten Besprechung von ihm sagt, daß er im Vergleich mit andern derartigen Versuchen durchaus zu billigen sei. Wenn ich gleichwol auch diese meine eigene Eintheilung der exegetischen Behandlung nicht zu Grunde gelegt habe, so habe ich das

---

haupt jede besondere und bestimmte Deutung einzelner Züge grundsätzlich ausschließt, beruht auf der vermeintlich purificirten und angeblich ursprünglichen Gestalt, die er selbst durch mannigfache Conjekturen, Abstriche und Reducirungen den Parabeln erst gegeben hat.

S. 27 ff. der Einleitung mit gewichtigen Gründen ausführlich motivirt, und kann mich hier nur wieder darauf zurückbeziehen. Um aber allen denen entgegenzukommen, welche trotz der a. a. O. angegebenen Gründe die Behandlung der Parabeln in einer systematischen Reihenfolge dennoch vorziehen würden, habe ich nun am Schluß des ganzen Buches noch eine besondere Nachweisung der behandelten Parabeln in der S. 26 f. der Einleitung schon aufgestellten systematischen Anordnung hinzugefügt, so daß das Buch nun ohne Mühe auch in dieser Reihenfolge gelesen werden kann.

Zur Literatur ist als inzwischen erschienen noch nachzutragen die zweite Hälfte der Bibelstunden über die Gleichnisse von Behrmann, und „Die Gleichnisse des Herrn“ von Steffann. Dem Verfasser der letzteren Schrift, welche, wie auch auf dem Titel schon gesagt ist, sich auf „Fingerzeige zur Deutung“ beschränkt, haben die beiden ersten Abtheilungen dieses Buches schon vorgelegen.

Halberstadt, März 1880.

S. Goebel.

Berichtigungen.

S. 2, Z. 8 statt: demüthige Liebe — lies: **demüthige und sanftmüthige Liebe.**
„ 15, „ 2 von unten statt: demüthige Liebe — lies: **sanftmüthige Liebe.**
„ 79, „ 14 von unten statt: Godel — lies: **Godet.**
„ 81, zwischen Z. 11 und Z. 10 von unten ist folgende Zeile einzuschalten: **die des Uria durch Jojakim (Jer. 26, 20—23) so wie.**
„ 81, Z. 5 von unten statt: Neh. 9, 26 — lies: **z. B. Jer. 2, 30. Neh. 9, 26.**
„ 83, „ 2 statt: charakteristisch — lies: **in durchgreifender Weise charakteristisch.**

Einige kleinere Versehen im Satze und einige Schwankungen in der Orthographie, welche gegenwärtig kaum zu vermeiden sind, wolle der Leser freundlich entschuldigen.

Inhaltsübersicht.

Seite

III. Die Parabeln der letzten Zeit.

Ueberblick 1
Der unbarmherzige Knecht, Matth. 18, 21—35 2
Die Arbeiter im Weinberg, Matth. 20, 1—16 24
Die bösen Weingärtner, Matth. 21, 33—41 und Parallelen . . 57
Das königliche Hochzeitsmahl, Matth. 22, 1—14 90
Die eschatologische Rede bis zu den eschatologischen Parabeln, Matth. 24, 1—51 128
Die zehn Jungfrauen, Matth. 25, 1—13 132
Die anvertrauten Talente, Matth. 25, 14—30 163
Die anvertrauten Minen, Luc. 19, 11—27 198

Nachweisung der Parabeln in systematischer Anordnung . . . 229
Verzeichnis der behandelten Schriftabschnitte 231

III.

Die Parabeln der letzten Zeit.

Ueberblick.

Eine dritte Reihe von Gleichnissen begegnet uns in demjenigen Abschnitt des Matthäusevangeliums, welcher die Zeit der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem und die letzten Tage in Jerusalem umfaßt. Bei seinem letzten Aufenthalt zu Kapernaum, bevor er, Galiläa für immer verlassend, die letzte Reise nach Jerusalem antrat, hat Jesus nach Matthäus das erste dieser Gleichnisse von dem unbarmherzigen Knechte gesprochen (Kap. 18, 21—35), auf der Reise nach Jerusalem durch Peräa wurde das zweite von den Arbeitern im Weinberge vorgetragen (Kap. 20, 1—16), dem öffentlichen Lehren Jesu im Tempel zu Jerusalem in der Leidenswoche selbst gehören die beiden folgenden an, das von den bösen Weingärtnern (Kap. 21, 33—44), mit Parallelen bei Marcus und Lucas, und das von dem königlichen Hochzeitsmahl (Kap. 22, 1—14), und der eschatologischen Rede nach dem Verlassen des Tempels auf dem Oelberge die beiden letzten, das von den zehn Jungfrauen (Kap. 25, 1—13) und das von den anvertrauten Talenten (Kap. 25, 14—30).

Der letztgenannten Parabel werden wir dann schließlich aus den in der Einleitung, Thl. I, S. 21 f., angeführten Gründen die Auslegung der ähnlichen Lucasparabel von den anvertrauten Minen (Luc. 19, 11—27) an die Seite stellen, welche nach diesem Evangelisten kurz vor dem Einzug Jesu in Jerusalem gesprochen wurde, nach ihm also gleichfalls zu den Parabeln der letzten Zeit gehört.

Der unbarmherzige Knecht.

(Matth. 18, 21—35.)

Bei seinem letzten Aufenthalt in Kapernaum, bevor er Galiläa für immer verließ, und die letzte Reise nach Jerusalem antrat (vgl. Kap. 17, 24; 18, 1 und 19, 1), hatte Jesus ein Gespräch mit den ihn auf seinen Wanderungen stetig begleitenden Jüngern (Kap. 17, 22), also mit den Zwölfen, in welchem er ihnen im Blick auf seinen nahe bevorstehenden Hingang, der ihm in jener Zeit beständig vorschwebt (Kap. 17, 22 u. 23), Belehrung ertheilt über die demüthige Liebe, die sie als seine Jünger einander erweisen und aneinander üben sollen. Aus Anlaß der von ihnen aufgeworfenen Frage nämlich, welcher groß sei (vergleichungsweise groß, daher *μείζων*) im Himmelreich (Kap. 18, 1), hat Jesus ihnen zuerst gesagt, groß im Himmelreich sei nur der, welcher wie ein Kind jedes Anspruches, etwas Großes vor andern zu gelten, sich begebe, und in Demuth Liebe übe an den Kleinen, V. 2—5. Daher hat er sie weiter mit drohendem Ernste dafür verantwortlich gemacht, daß sie den Kleinen nicht Aergernis geben (das sind nach dem Zusammenhang diejenigen, welche über ihren vielleicht auch nur schwachen Glauben an Jesum hinaus nichts haben, was sie auszeichnet vor anderen), V. 6—9, hat sie gewarnt, diese Kleinen nicht zu verachten, denn sie seien hochgeachtet vor Gott, V. 10, so hoch, daß jeder einzelne von ihnen ein Gegenstand der besonderen göttlichen Fürsorge ist, die nichts sich mehr angelegen sein läßt, als die Irrenden zurechtzubringen und vor dem Verlorengehen zu bewahren, V. 10—14 (vgl. hierzu Thl. I, Abth. II, S. 232 f.). Statt also die Kleinen und Schwachen zu verachten, sollen Jesu Jünger vielmehr diese göttliche Fürsorge für die Irrenden an ihrem Theile nachahmen. In diesem Sinne schließt sich nun die folgende Mahnung V. 15—17 dem Vorhergehenden an. Wer in den Fall kommt, daß ein Bruder sich an ihm [1]) versündigt hätte,

---

[1]) An der Lesart der Recepta *ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου* ist dort festzuhalten (vgl. Meyer z. d. St.) gegen Lachmann u. a., welche *εἰς σέ* nach einigen Zeugen getilgt haben.

der soll sein ganzes Streben darauf richten, den Irrenden zurechtzubringen und wiederzugewinnen. Zu diesem Zwecke soll er, der Gekränkte, zu dem Beleidiger selbst hingehen und ihm die Hand zur Versöhnung bieten, indem er ihm unter vier Augen sein Unrecht vorhält. Und auch, falls er kein Gehör bei dem Irrenden fände, so soll er denselben Versuch erst noch in Gegenwart eines oder zweier Zeugen wiederholen, ja selbst dann, wenn der Bruder auch auf diese nicht hört, soll er gleichwol ihn noch nicht aufgeben, sondern noch einen letzten Versuch machen, indem er die Hülfe der Gemeinde anruft. Dann erst, wenn der Beleidiger auch der Gemeinde gegenüber sich weigert, sein Unrecht zu erkennen und von seiner feindseligen Gesinnung abzustehen, darf ein Jünger die brüderliche Gemeinschaft mit einem solchen für gelöst ansehen.

Die V. 18—20 noch folgenden Aussprüche Jesu können wir außer Betracht lassen, denn über sie hinweg an V. 15—17 knüpft nun jene Frage des Petrus an, auf welche Jesus mit dem Gleichnis antwortet. Es heißt V. 21: „Da trat Petrus herzu (aus dem Kreise der übrigen Jünger hervor und zu dem Herrn hin) und sprach: ‚*Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;*‘“ Die Construction *ποσάκις ἁμαρτήσει . . . . καὶ ἀφήσω αὐτῷ* ist Hebraismus für *ποσάκις τῷ ἀδελφῷ ἁμαρτήσαντι ἀφήσω.* Das Futurum *ἀφήσω* steht hier von dem, was als sittlich geboten in Aussicht zu nehmen ist. Also: „Wie oft soll ich meinem Bruder, der sich gegen mich versündigt, vergeben? Bis siebenmal?“ — Ein solches Verfahren gegen den Beleidiger nämlich, wie es Jesus von seinen Jüngern V. 15—17 gefordert hat, vermöge dessen der Gekränkte von sich aus die Wiederherstellung der brüderlichen Gemeinschaft sucht, und in diesem Versuche bis an die äußerste Grenze des Möglichen geht, hat ja nothwendig zur Voraussetzung, daß er seinerseits durch die erlittene Unbill sich die brüderliche Gesinnung gegen den Beleidiger in nichts hat stören lassen, daß er ihm also, sobald er nur seine Versündigung als solche erkennend der Vergebung begehrt, dieselbe zu gewähren von Herzen willig ist. Bei Erwägung der so V. 15—17 implicite ausgesprochenen Pflicht, dem Bruder zu vergeben, hat sich

nun Petrus die Frage aufgedrängt, die er hier laut werden läßt, wie oft den sich wiederholenden Kränkungen eines Bruders gegenüber die Pflicht der Vergebung zu üben sei. Und zwar stellt er die Frage bestimmter dahin, ob diese Verpflichtung so weit reiche, daß er bis siebenmal vergeben müsse. Die Worte ἕως ἑπτάκις nämlich fragen ja nicht, ob die Siebenzahl genüge, oder ob sie noch zu überschreiten sei (Luther: „Ist es genug siebenmal?"), sondern, was ἕως ἑπτάκις allein heißen kann, ob die Siebenzahl erfüllt werden müsse, d. i., ob er nur einmal und höchstens etwa das zweitemal, oder aber ob er öfter bis hin zu siebenmal vergeben müsse. Die Zahl sieben ist gewählt als das Maß des häufig Wiederholten, vgl. z. B. 1 Mos. 33, 3. Ps. 119, 164. Spr. 24, 16 u. a., auch Luc. 17, 4. — Da sprach nun Jesus zu ihm, V. 22: „Mit Nichten, sage ich, siebenmal", eine negirende Antwort, welcher nun aber Jesus nicht im Sinne der Frage als Gegensatz gegenüberstellt: „Es ist genug einmal oder zweimal", sondern in überraschender Weise bildet er einen unerwarteten Gegensatz mit den Worten ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτα, d. i. unter buchstäblicher Festhaltung des Wortlautes „sondern bis siebenzig mal sieben", also nicht nur bis siebenmal, sondern bis zur Grenze der mit siebzig multiplicirten Sieben. Das ist dann dem Sinne nach so viel, wie wenn es hieße ἑβδομηκοντάκις ἑπτάκις, nur ist dieses zweite κις, welches im Unterschied von dem ersten eine Zahl mit der andern multiplicirenden auf das Sichwiederholen des Vergebens ginge, als störend weggelassen, und so die mit siebzig multiplicirte Siebenzahl mit um so größerem Nachdruck als solche rein hingestellt. Es liegt somit kein Grund, geschweige denn ein Recht vor, das siebenzig mal sieben gegen den griechischen Sprachgebrauch in siebenundsiebenzigmal zu ändern (z. B. Bengel, Meyer, Lange u. a.), was ἑβδομήκοντα ἑπτάκις heißen würde. Auch die Berufung auf die ähnliche Stelle 1 Mos. 4, 24 kann hieran nichts ändern. Denn daß an diese Stelle hier gedacht sei, ist doch nur eine sehr unsichere Vermuthung, die erst im Falle der Uebereinstimmung der Zahl in beiden Stellen Wahrscheinlichkeit gewinnen würde. Wenn aber Jesus so dem Petrus die Zahl sieben, welche ihm die Grenze auch eines häufig sich wiederholenden

Vergebens schien, noch multipliciren heißt nicht nur mit sich selbst, sondern mit ihrem Zehnfachen, um die Grenze der Pflicht des Vergebens zu gewinnen, so ist damit gesagt, daß ein Jünger Jesu diese Pflicht an dem Bruder öfter zu üben hat, als der Letztere ihm jemals dazu Anlaß geben oder er selbst nachzuzählen im Stand sein wird, daß somit diese Pflicht für ihn in der Zahl der Versündigungen des Bruders keine Grenze hat, über welche hinaus er nicht mehr verpflichtet wäre zu vergeben.

Mit den Worten *διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κ. τ. λ.* führt dann Jesus V. 23 die bildliche Erzählung ein. Das kann aber nur heißen: Darum, weil es sich so verhält, wie eben gesagt wurde, daß die Pflicht, dem Bruder zu vergeben, für einen Jünger Jesu und einen Genossen des Himmelreiches eine unbegrenzte ist, „darum ist das Himmelreich gleich geworden u. s. w." Es folgert also Jesus die Vergleichbarkeit des Himmelreiches mit dem zu erzählenden Begebnisse nicht nur aus der Pflicht der Versöhnlichkeit überhaupt, sondern aus dem Character der Unbegrenztheit, welchen diese Pflicht für einen Jünger Jesu an sich trägt, und es muß hiernach erwartet werden, daß auch die Erzählung das Unbegrenzte dieser Verpflichtung für einen Angehörigen des Himmelreiches zur bildlichen Darstellung bringen werde. Ueber das Präteritum *ὡμοιώθη* vgl. zu Kap. 13, 24, und eben dort auch über die bei Matthäus übliche Form der Einführung der bildlichen Erzählung mit Voranstellung eines Einzelbegriffes, an welchen die Erzählung relativisch angeschlossen ist. So auch hier: *ὡμ. ἡ βασ. τ. οὐρ. ἀνθρώπῳ βασιλεῖ.* Das vorangestellte *ἀνθρώπῳ* entspricht gegensätzlich dem *τῶν οὐρανῶν* aber nicht, um, wie anzunehmen hier sonst nahe läge, speciell den zur Vergleichung dienenden *βασιλεύς* als einen menschlichen und irdischen von dem himmlischen König der verglichenen *βασιλεία* zu unterscheiden, sondern, wie Kap. 13, 45. 52 und Kap. 20, 1 beweisen, nur um überhaupt dem Himmelreich das Gebiet des natürlichen Menschenlebens als Mittel seiner bildlichen Darstellung gegenüberzustellen, also: „Das Himmelreich ist gleich geworden einem Menschen, (nämlich) einem Könige", — und nun der Beginn der Erzählung selbst in relativischem Anschluß — „welcher abrechnen wollte mit seinen Knech-

ten.“ *Συναίρειν λόγον μετά τινος*, sonst ungewöhnlich, hier und Kap. 25, 19 = „mit jem. abrechnen“. Die *δοῦλοι* sind hier nicht Knechte an sich im Gegensatz zu den Freien, sondern Knechte nur im Verhältnis zu dem Könige, also königliche Diener, Beamte des königlichen Hauses und Hofes, vgl. 1 Kön. 9, 22, wo das entsprechende עֶבֶד sowol im ersteren als im zweiten Sinne nebeneinander steht. Und da sie als solche vorkommen, die dem Könige Rechnung zu legen verpflichtet sind, so hat man sie noch bestimmter als Verwalter königlicher Kassen oder Güter zu denken. Mit ihnen eine allgemeine Abrechnung zu halten, und etwa aufgelaufene Rückstände an fälligen Zahlungen oder Lieferungen festzustellen und einzuziehen, hat der König sich vorgesetzt. Und gleich sehen wir ihn auch schon in der Ausführung seines Vorhabens begriffen, wenn es V. 24 weiter heißt: *ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν*, d. h. „nachdem er aber begonnen hatte abzurechnen“. Nicht, daß der nachfolgende Vorgang gleich im Anfang der Abrechnung stattgefunden habe (Lange), ist damit gesagt, sondern nur überhaupt, daß, als die Abrechnung im Gange war, — *προσήχθη* (so zu lesen statt *προσηνέχθη*, ohne Unterschied des Sinnes) *αὐτῷ εἷς ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων*, d. h. „da wurde herbeigeführt Einer, ein Schuldner von zehntausend Talenten“. Das *εἷς* betont nicht, daß ein Einziger so viel schuldete (Meyer), sondern hebt nur den Einen, von dem zu erzählen ist, aus der Menge der Andern hervor. Die Worte *προσήχθη . . . ὀφειλέτης* geben die Vorstellung, daß er sich dem Angesicht des Königs lieber entzogen hätte, daß er aber, nachdem bei der allgemeinen Abrechnung sich eine auf seine Person entfallende Schuld von 10,000 Talenten ergeben hatte, nun vorgeführt wurde als dieser so unermeßlich großen Schuld bereits überwiesen. Unter *τάλαντον*, eine vom Gewicht hergenommene Bezeichnung einer Geldsumme, wird hier nicht das jüdische Talent, von Winer (s. d. Art.) auf 2618 preuß. Thaler berechnet, zu verstehen sein, sondern das gebräuchlichste attische, da nur bei dieser Annahme das Werthverhältnis zu der hernach vorkommenden nach Denaren bemessenen Summe, welches für die Parabel das Wesentliche ist, klar hervortritt. Ein attisches Talent nämlich = 60 (att.) Minen, 1 Mine = 100 Drachmen,

die in Handel und Wandel gleichwerthig war mit dem römischen Denar, also 1 Talent = 6000 Denare. Solcher Talente, deren jedes für sich schon 6000 Denare aufwiegt, schuldete der Mann nicht weniger als zehntausend (in Summa, den Werth eines Denars ungefähr auf 75 Pfennige angenommen, 45 Millionen Mark; andere berechnen etwas niedriger). Dabei ist zu beachten nicht nur, daß von dem Haushalt eines Königs, resp. eines Königreiches die Rede ist, sondern auch, daß eine möglichst hohe, bis an die Grenze des Vorstellbaren gehende Bemessung der Schuldsumme in der Tendenz der Erzählung liegt, daher auch kein Grund vorhanden ist, zur Erniedrigung der Summe das bedeutend kleinere syrische Talent (etwa = 1000 Mark) anzunehmen. — An den Mann, der als Schuldner einer so großen Summe vor den König geführt wird, ergeht nun natürlich zuerst die Forderung, zu bezahlen. Und „da er", wie bei der Größe der Summe vorauszusehen war, „nicht hatte zu bezahlen (ἔχω mit dem Infin. = δύναμαι, vgl. z. B. Luc. 12, 4), so befahl der Herr (αὐτοῦ nach κύριος ist zu schwach bezeugt), daß verkauft werde er (zunächst er selbst, αὐτόν im Griechischen durch Voranstellung betont), und das Weib und die Kinder und alles, was er hatte (statt εἶχε ist mit Tischendorf zu lesen ἔχει, Präsens für Imperf. in abhängigen Sätzen, vgl. Winer, Gr., S. 239 f.)", V. 25. Nach mosaischem Recht (vgl. 2 Mos. 22, 3. 3 Mos. 25, 39. 47. Amos 2, 6; 8, 6), wie auch bei andern Völkern des Altertums haftete der Schuldner nicht nur mit aller seiner Habe, sondern auch mit seiner Person für seine Schuld, so daß er behufs Schadloshaltung des Gläubigers verkauft werden konnte, und wie er selbst, so auch das Weib und die Kinder als die vornehmsten Werthgegenstände seines Besitzes, vgl. 2 Kön. 4, 1 u. a. Es zielt also die Verfügung des Königs hier (anders wie V. 34) nicht sowol auf eine persönliche Bestrafung des Schuldners, geschweige denn seines Weibes und der Kinder, als vielmehr nur auf Durchführung des zur Herbeischaffung von Geld geordneten Rechtsverfahrens, daher denn auch der Abschluß des Befehles lautet καὶ ἀποδοθῆναι, d. h. „und daß bezahlt werde". Es ist zu diesem Infin. ebensowenig etwas zu ergänzen, etwa „die Schuld", oder „der Erlös", wie zu dem ἀποδοῦναι am Anfang des Satzes.

Hier wie dort steht der Begriff „bezahlen" absolut. Daß weder fernerhin gestundet, noch auch niedergeschlagen, sondern auf dem angegebenen Wege Zahlung geleistet werden solle, sagt der Befehl, wobei die Frage, inwieweit der Erlös des Verkaufes zur Deckung der Schuld ausreichen wird, ganz außer Betracht bleibt. — Kaum aber hat der Schuldner diesen Befehl des Königs vernommen, durch welchen er sich mit Weib und Kind der Sclaverei überantwortet sieht, „da fiel nun (οὖν, in Folge davon) der Knecht nieder, und warf sich vor ihn hin, und sprach: ‚Habe Geduld mit mir, und ich will dir alles bezahlen'", V. 26. Das Participium πεσών ist hier wie Kap. 2, 11; 4, 9 verbunden mit dem Verb. fin. προσεκύνει, wobei πίπτειν das Niederfallen des Aufrechtstehenden auf die Kniee, und προσκυνεῖν das sich vornehin Werfen des Knieenden auf das Angesicht ist, beides aber hier nicht wie an jenen Stellen der Ausdruck huldigender Verehrung (also nicht mit Luther „er betete ihn an"), sondern des flehenden Bittens. Inhalt und Form der Bitte selbst entsprechen genau der bedrängten Lage des Bittenden. Sowol, daß er nicht um einen plötzlichen Erlaß seiner Schuld, sondern nur um Geduld zu bitten wagt, als auch, daß er diese Bitte mit dem Versprechen, alles bezahlen zu wollen, unterstützt, ist nur das in seiner Lage Natürliche, zumal angesichts der letzten königlichen Befehlsworte: „Es soll bezahlt werden." Freilich verspricht er nun mehr, als er bei der Höhe der Schuldsumme eventuell hätte halten können, aber darum soll man ihn doch nicht als Betrüger denken, sondern er ist nur ein Bedrängter, der in seiner Angst unbedenklich das Versprechen giebt, welches allein ihn von der Noth des Augenblicks scheint lösen zu können, ohne die Grenzen des Möglichen nüchtern abzuwägen. Und er bittet nicht vergeblich, wie V. 27 erzählt: „Da erbarmte sich aber der Herr jenes Knechtes und gab ihn los", d. i. er gab ihm die Freiheit wieder, welche er ihm durch den Befehl V. 25 abgesprochen hatte. Bis hieher entspricht also, was der Herr thut, der Bitte des Knechtes „habe Geduld mit mir", mit welcher derselbe die Nichtausführung des auf Verkauf lautenden Befehles erbeten hat. Aber der Herr thut in seinem Erbarmen noch viel mehr an dem Knechte, als er gebeten. Nicht nur auf

die augenblickliche Nothlage, sondern auch auf die Schuld selbst erstreckt er seine barmherzige Hülfe, daher mit Voranstellung des Objectes fortgefahren wird: *καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ*, d. h. „und (auch) die Schuld erließ er ihm". *Δάνειον* ist eigentlich „Darlehn". Zu einem solchen wird aber der Sache nach auch ohne förmliche Entlehnung, an welche hier nicht wol gedacht sein kann, jede fällige, aber nicht geleistete und bis auf weiteres gestundete Zahlung.

Auf solche Weise also erbarmte sich der Herr jenes Knechtes, *τοῦ δούλου ἐκείνου*, wie für das einfache *αὐτοῦ* nicht ohne Absicht umständlich gesagt war. Denn dieses *τ. δ. ἐκείνου* am Schlusse des ersten Erzählungsabschnittes V. 27 wird nun in V. 28, wo der zweite Abschnitt der Erzählung beginnt, mit *ὁ δοῦλος ἐκεῖνος* wieder aufgenommen. Mit Unrecht nämlich wollen Lachmann und Weiß hier sowol wie schon V. 27 das Pronomen *ἐκεῖνος* (nach *B*) streichen. Es kann überflüssig scheinen, daher die Weglassung erklärlich, aber nur wenn über das an dieser Stelle der Erzählung bedeutsame Sichentsprechen des Pronomens in beiden Sätzen hinweggesehen wird. Daß es eben jener, daß es ein und derselbe Knecht war, der solches erfahren hat, wie der erste Erzählungsabschnitt berichtet hat, und der nun so verfährt, wie es der zweite Abschnitt berichten will, das soll man sich gegenwärtig halten. Es heißt nämlich weiter V. 28: „Es ging aber hinaus eben jener Knecht (Luther: derselbe Knecht) und fand Einen seiner Mitknechte, welcher ihm hundert Denare schuldete." Die Zahl hundert ist an sich eine Zahl der Menge, und sie macht auch hier die Höhe der Schuld zu einer für sich betrachtet nicht ganz und gar unerheblichen. Nur vergleichungsweise wird sie freilich verschwindend. Denn es handelt sich hier eben nur um Denare, die geringe Münze des Kleinverkehrs, wo es sich eben noch gehandelt hatte um sechstausendfach mehr wiegende Talente. Und auch die Zahl dieser Denare selbst, wenngleich nicht unerheblich an sich, wie gering ist sie doch gegen jene Zehntausend! Dennoch lesen wir: *καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων κ. τ. λ.* Das Wort *πνίγειν* könnte wol an sich wie *ἀποπνίγειν* oder *ἄγχειν* auch figürlich stehen für „ängstigen", quasi collo constricto (Kuinoel)

Aber sowol aus dem Umstande, daß *κρατήσας αὐτόν* voransteht, was nur zu dem handgreiflichen, nicht aber zu dem figürlichen Verständnis paßt, als auch daraus, daß ja die folgenden Worte *λέγων Ἀπόδος κ. τ. λ.* die ängstigende Rede von der begleitenden Geberde ausdrücklich unterscheiden, erhellt, daß hier ein eigentliches am Halse Schnüren gemeint ist. So den bösen Schuldner am Halse zu packen und vor Gericht zu schleppen, war nach römischem Recht dem Gläubiger gestattet und nicht ungebräuchlich. Hier thut es der Gläubiger mit den Worten *Ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις*. Diese Lesart, auch durch den Sin. bestätigt, verdient den entschiedenen Vorzug vor *ὅ,τι ὀφείλεις*, letzteres eine naheliegende aber unbedachte Besserung. „Zahle, wenn du was schuldest", lauten also die Worte. Das ist dann aber keineswegs gegen den Context als ein Ausdruck der Unsicherheit zu verstehen, ob der Angeredete wirklich in Schuld sei (Baumgarten-Crusius u. a.), oder gar als eine höfliche Redeweise hellenischer Urbanität (de Wette, Olshausen), sondern es ist im Gegentheil ein barsches Hinstellen der Forderung „Zahle", als welche überall dann, wenn man etwas schuldet, aus dieser Thatsache selbst unmittelbar und unausweichlich folge, also ebenso, wie man z. B. sagt: „Antworte, wenn du gefragt bist" u. dgl. — Da thut nun durch dieses rauhe und harte Auftreten des Gläubigers erschreckt sein Schuldner vor ihm genau ebenso, wie jener noch kürzlich selbst vor dem Könige gethan, V. 29: *πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ (εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ) παρεκάλει αὐτὸν λέγων, Μακροθύμησον ἐπ' ἐμέ, καὶ (πάντα) ἀποδώσω σοι.* Ob die Worte *εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ* (vgl. Joh. 11, 32) zu streichen oder beizubehalten seien, ist zweifelhaft, aber für den Sinn gleichgültig. Das *πάντα* aber vor *ἀποδώσω* ist als aus V. 26 übernommen und hier bei der geringfügigen Summe unpassend mit gewichtigen Zeugen zu streichen, so daß der Satz lautet: „Da fiel nun sein Mitknecht zu seinen Füßen und bat ihn und sprach: ‚Habe Geduld mit mir, und ich will dir bezahlen.'" So sind es sogar fast dieselben Worte, die er nun aus dem Munde des knieenden Mitknechtes vernimmt, und mit denen er selbst noch vor Kurzem den König knieend angefleht hat. Dennoch bleibt er unbewegt, V. 30: „Er aber wollte nicht", scil. Geduld üben, geschweige daß er, wie

ihm doch selbst geschehen, seinem Mitknecht die Schuld geschenkt hätte, „sondern ging hin und warf ihn in's Gefängnis". Vom Verkaufen des zahlungsunfähigen Schuldners ist hier nicht die Rede, weil einem *δοῦλος* seinem *σύνδουλος* gegenüber die Machtvollkommenheit zu einer solchen Maßregel fehlt. Aber bis zum Aeußersten macht er Gebrauch von der Gewalt, die ihm das Recht über die Person seines Schuldners giebt, indem er ihn unter Anwendung von Gewalt (*ἔβαλεν*) in das Schuldgefängnis liefert, und das, wie nun noch hinzugefügt ist, *ἕως ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον*. Auch dieser Satz, indem er den Termin angiebt, bis zu welchem die Gefangenschaft des Schuldners nach dem Willen des ihn in's Gefängnis abliefernden Gläubigers währen soll, zeigt nicht sowol eine Hoffnung des Letzteren an, auf diesem Wege zum Ersatz seines Verlustes zu gelangen — das wäre ja auf jedem andern Wege eher zu erreichen gewesen —, sondern wiederum nur die harte Unerbittlichkeit, mit welcher er sein Recht an dem Schuldner bis auf's Letzte zu nehmen gewillt ist. Wie lange es auch dauere, nicht eher soll er loskommen, als „bis er die Schuld bezahlt habe".

Von der Vergeltung, welche um dieses unbarmherzigen Verfahrens willen über den Knecht kam, berichtet dann der dritte Abschnitt der Erzählung, V. 31: *ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα, καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα.* Dem Verbum *λυπεῖσθαι* muß die Bedeutung „betrübt werden" bleiben, und ist ihm nicht die zu wenig beglaubigte „unwillig werden" unterzuschieben (Kuinoel, Bengel). Dennoch ist als Gegenstand der Betrübnis nicht sowol das beklagenswerthe Widerfahrnis des Schuldners (Weiß), als vielmehr das beklagenswerthe Verfahren des Gläubigers gedacht, wie daraus erhellt, daß die sich Betrübenden als Mitknechte des Gläubigers, nicht als solche des Schuldners benannt sind. Ohne Zweifel ist ja *αὐτοῦ* in V. 31 nicht anders wie *αὐτόν* in V. 32 auf das Subject des V. 30 zurückzubeziehen. Als seine Mitknechte sahen, wie er, der eben noch selbst Befreite, seinen Schuldner in's Gefängnis schleppte, da wurden sie als seine Mitknechte über ihn und sein Verfahren sehr betrübt. Daß aber nur von einem *λυπεῖσθαι* und nicht von einem *ὀργίζεσθαι* gesagt

ist, entspricht gleichfalls nur ihrer Stellung als *σύνδουλοι*, nämlich als *δοῦλοι*, das *ὀργίζεσθαι* bleibt dem Herrn vorbehalten, vgl. V. 34. In dieser Betrübnis nun Hülfe suchend, „kamen sie, und sagten ihrem Herrn (*τ. κυρ. ἑαυτῶν* ist nach entscheidenden Zeugen zu lesen statt *αὐτῶν*, zu ihrem Herrn als solchem hegen sie das Zutrauen, daß er der gerechten Betrübnis und Klage der Seinen abhelfen werde) genau an alles, was geschehen war". *Διασαφεῖν* eigentlich „deutlich machen", dann auch „etwas genau ansagen" (vgl. 2 Macc. 1, 18), hier noch verbunden mit dem entsprechenden *πάντα τὰ γεν.*: Sie berichteten ausführlich den ganzen Hergang mit allen erschwerenden Umständen. Und nicht vergeblich haben sie sich in ihrer Betrübnis an ihren Herrn gewendet, der ja auch des Unbarmherzigen Herr ist. Denn „da rief ihn sein Herr herzu und spricht zu ihm: *Δοῦλε πονηρέ κ. τ. λ.*, V. 32. Der mit dem Worte *πονηρέ* ausgesprochene Tadel kann natürlich nicht auf die heuchlerische Tücke und Bosheit, welche der Knecht schon bei seiner Bitte V. 26 im Herzen getragen haben soll, bezogen werden (Nebe u. a.), da wir von einer solchen dort überhaupt nichts gefunden haben, sondern nur auf das in V. 28—30 beschriebene Verhalten gegen den Mitknecht. Aber darum braucht man doch nicht den allgemeinen Begriff *πονηρός* in den engeren der Hartherzigkeit umzusetzen (z. B. Kuinoel), sondern das Eigenschaftswort *πονηρός* ist ganz wie Kap. 25, 26. Luc. 19, 22 eng zu verbinden mit dem Hauptwort, dem es beigegeben ist. In seiner Stellung als *δοῦλος* wird er *πονηρός* genannt, einer, der sich bewiesen hat als ein schlechter Knecht. Inwiefern das, zeigen die nun folgenden rügenden Worte. Da erinnert ihn der König zuerst, wie er, der Herr, an ihm gehandelt habe in dem gleichen Falle: „Jene deine ganze Schuld (*πᾶσαν*, so unermeßlich groß sie auch war), habe ich dir erlassen, da du mich batest." Der letzte Zusatz *ἐπεὶ παρεκάλεσάς με* erinnert noch besonders an die Gleichartigkeit des Falles, in welchem der König sich damals ihm gegenüber befunden, mit dem, in welchem er selbst nachher dem Mitknechte gegenüber sich befunden habe. Mit flehendem Bitten war der König von ihm angegangen worden, wie er selbst nachher von dem Mitknechte, und auf dieses sein Bitten hin hatte er

solche Barmherzigkeit geübt. Daher dann die in Frageform ihn überführende Schlußfolgerung, V. 33: „Mußtest nicht auch du dich erbarmen deines Mitknechtes, wie auch ich (das doppelte *καί* comparativum) mich deiner erbarmt habe." Wäre er nicht ein schlechter, sondern ein rechter Knecht gewesen, so hätte er ja nach dem Vorbild seines Herrn handeln, hätte in dessen an ihm selbst bewährten Sinn und Geist auch seinerseits ebenso Erbarmen üben müssen an dem Mitknechte, wie der Herr Erbarmen geübt an ihm. Und dem rügenden Worte folgt auf dem Fuße die strafende That, V. 34: *καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.* Natürlich ist, wenn *καὶ ὀργισθείς* vorausgeschickt wird, die Meinung nicht, daß er erst in diesem Augenblick, nachdem er die Worte V. 32 u. 33 gesprochen, zornig geworden sei, sondern es ist erst hier Anlaß dessen zu erwähnen, weil nun die Strafe berichtet werden soll, mit welcher er seinen gerechten Zorn über den unbarmherzigen Knecht bethätigte. Dadurch nämlich unterscheidet sich ja die Anordnung, welche der König hier trifft von der, welche er bei der Abrechnung mit dem Knechte V. 25 getroffen und V. 27 zurückgenommen hatte, daß es ihm dort nur darauf ankam, daß Zahlung geleistet werde, und daß, was zur Erreichung dieses Zweckes geeignet schien, mit dem Schuldner geschehe. Hier aber, da der König zornig geworden ist, zielt seine Anordnung unmittelbar dahin, daß über den unbarmherzigen Knecht ein unbarmherzig strenges Gericht ergehen solle. Nicht mehr darum handelt es sich jetzt, daß für die Schuld Zahlung geleistet werde, sondern darum, daß dem Unbarmherzigen seine Unbarmherzigkeit vergolten werde. Denn obgleich es nun auch hier heißt, im Zorne habe er ihn den *βασανισταῖς* übergeben, „bis er die ganze Schuld bezahlt haben werde", so kann doch mit diesem Zusatze hier noch viel weniger als V. 30 eine auf diesem Wege zu erreichende Bezahlung der ganzen Schuld wirklich in Aussicht genommen sein sollen, sondern es wird nur dem Hingegebensein des Unbarmherzigen unter die Hand der *βασανισταί* in strenger Vergeltung genau derselbe und in diesem Falle gewiß in infinitum reichende Termin gesetzt, den er selbst mit unerbittlicher Härte der Haft seines Mitknechtes gesetzt hatte.

Nun soll auch er nicht eher loskommen, als bis er die ganze Schuld, so unermeßlich groß wie sie ist, bezahlt habe. Dabei ist die Zurücknahme des früheren Schulderlasses ohne Weiteres vorausgesetzt, wozu es ja für den absolut herrschenden König keiner formalen Berechtigung bedarf. Die Unabsehbarkeit des hinzugefügten Termins entscheidet dann aber auch die Auffassung des Hauptsatzes *παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς*. Denn obgleich *βασανισταί* zunächst „Folterknechte" bedeutet, so kann doch unmöglich das auf dem Boden der bildlichen Erzählung Unvorstellbare gemeint sein, daß die *βασανισταί* den Delinquenten so lange mit Folterwerkzeugen peinigen sollen, bis er die ganze Schuld bezahlt habe, sondern in dem Worte *παρέδωκεν* liegt kein anderer Auftrag als der, daß sie ihn bis zum genannten, freilich unabsehbaren Termine unter ihrem Verwahrsam halten sollen. Wenn man also auch nicht ohne Weiteres sagen darf, *βασανισταί* bedeute hier so viel als *δεσμοφύλακες* (Kuinoel, de Wette), so kommen doch in diesem Zusammenhang allerdings die Ersteren der Natur ihres Berufes gemäß nur als eine besondere Klasse der Letzteren in Betracht, und die Uebergabe des Unbarmherzigen an sie kann nach dem Contexte nichts anderes bedeuten sollen, als daß er in die Hand der rauhesten Gefängnisknechte gegeben wird zu schwerer peinlicher Haft. Es thut somit der König an dem Knecht nur nach dem strengen Gesetz gerechter Vergeltung genau ebenso, wie er selbst an dem Mitknecht gethan hat, er wirft ihn in's Gefängnis, bis er die Schuld bezahlt habe, vgl. V. 30. Weil er an dem Mitknechte nicht so gethan hat, wie ihm doch selbst von dem Herrn geschehen war, so geschieht ihm nun von dem Herrn, wie er selbst an dem Mitknechte gethan hat, nur daß freilich — aber darin liegt eben das Verhängnisvolle der Vergeltung — der so unermeßlich viel höhere Betrag seiner Schuld nun seine Haft zu einer besonders peinlichen macht, und vollends für ihn ein Ende derselben in alle Zukunft nicht absehen läßt.

Und sofort fügt nun Jesus der hiermit zum Schluß gekommenen Erzählung selbst das deutende Wort hinzu, V. 35: *οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν* (*τὰ παραπτώματα αὐτῶν*). Die eingeklammerten letzten Worte sind wahrscheinlich

ein unächter glossirender Zusatz aus Kap. 6, 14 u. 15, so daß nach der ursprünglichen Lesart *ἀφιέναι* hier wie V. 21 und oft absolut und ohne Object steht. *Ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος* oder *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν οὐρανοῖς* ist eine besonders bei Matthäus im Munde Jesu häufige Bezeichnung Gottes, und zwar anscheinend beliebig wechselnd mit der in der Anrede an die Jünger nicht minder häufigen *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐρ.* Dann wird man aber weder in dem Zusatz *ὁ οὐράνιος* einen besonders beabsichtigten Gegensatz zu dem *ἄνθρωπος βασιλεύς* V. 23 suchen dürfen, noch auch in dem *ὁ π. μου* für *ὁ π. ὑμῶν* eine besondere Andeutung, daß Gott eines Unversöhnlichen Vater nicht genannt werden könne (Chrys., Nebe). Gegen Letzteres spricht überdies die Stelle gleichen Sinnes Matth. 6, 15 (Marc. 11, 26), wo *ὁ π. ὑμῶν* steht. Es läßt sich vielmehr nur sagen, daß hier und überall da, wo Jesus seinen Jüngern eine Belehrung oder Versicherung bezüglich Gottes unter Benennung desselben mit *ὁ π. μου* giebt, die Versicherung hierdurch besonderen Nachdruck gewinnt, insofern er es nämlich nicht unterläßt, für das, was er von Gott sagen will, das einzigartige, ein gegenseitiges *ἐπιγινώσκειν* (vgl. Kap. 11, 27) in sich schließende Sohnesverhältnis geltend zu machen, in welchem er zu Gott steht. Mit diesem Nachdruck giebt er die Versicherung: „So", nämlich mutatis mutandis ebenso, wie der König V. 34 an dem Knecht gethan hat, — „wird auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht u. s. w." Worin die mit *οὕτως* angezeigte Analogie zwischen dem zu gewärtigenden Thun Gottes und dem V. 34 geschilderten Thun des Königs besteht, wird erst die Deutung an seiner Stelle zu zeigen haben. Nur das ist freilich sofort klar, daß Jesus damit ein göttliches Strafgericht seinen Jüngern androht, für den von ihm gesetzten Fall nämlich, „wenn ihr nicht vergeben haben werdet ein jeder seinem Bruder von euern Herzen". *Τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ* heißt es, nicht *τῷ πλησίον αὐτ.*, es ist also auch hier wie in der der Parabel vorangehenden Rede nicht zunächst von dem Verhalten gegen andere Menschen überhaupt die Rede, sondern von der demüthigen Liebe, welche Jesu Jünger, die als solche Brüder sind (vgl. V. 21 und V. 15—17), untereinander sich be-

weisen und aneinander üben sollen. Dem ἀφῆτε ist noch besonders hinzugefügt ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν. Damit ist aber nicht ein Vergeben aus mitleidiger Sympathie im Gegensatz zu einem solchen aus stoischer Apathie gemeint (Meyer), denn für die Letztere giebt es überhaupt keine Verletzung und darum auch keine Vergebung, sondern das Vergeben „von euern Herzen" hat seinen einfachen Gegensatz in der Vergebung, welche nicht von Herzen kommt (ähnlich ἐκ ψυχῆς Eph. 6, 6), welche also wol gewährt und zugesagt wird, aber nicht ohne inneres Widerstreben, so daß im Herzen ein bitterer Rest des Nachtragens doch zurückbleibt. Nur unter Voraussetzung eines solchen Restes der Bitterkeit, der bei äußerlich gewährter Vergebung im Herzen zurückbleibt, ist ja ein solches Zählen der bereits vergebenen Versündigungen des Bruders möglich, wie es der Frage des Petrus in V. 21: „Wie oft soll ich vergeben?" zu Grunde lag, indem diejenigen Versündigungen, die von Herzen und somit ganz vergeben sind, überhaupt nicht mehr in Betracht kommen können, auch nicht ihrer Zahl nach.

So finden wir uns durch das deutende Wort Jesu am Schlusse von selbst zurückverwiesen auf seine jener Frage des Petrus ertheilte Antwort, die der Parabel unmittelbar voransteht, V. 22. Aus der Vergleichung beider Aussprüche miteinander und mit der dazwischenliegenden Parabel wird die Tendenz der letzteren klar. Daß die Pflicht, dem Bruder zu vergeben, nicht, wie Petrus meinte, auf eine gewisse Zahl von Versündigungen beschränkt, daß sie vielmehr eine unbeschränkte und unbedingte sei, hat Jesus dort dem Petrus gesagt. Wenn er nun hieraus weiter die Vergleichbarkeit des Himmelreiches mit der nachfolgenden Erzählung von einem Königsknechte folgerte, welcher nach der besonderen Erfahrung, die er von der schulderlassenden Barmherzigkeit seines königlichen Herrn gemacht, durch unerbittliches Bestehen auf seinem Recht als Gläubiger gegen einen ihm verschuldeten Mitknecht sich als unfehlbare Wirkung dieser Handlungsweise den schweren Zorn und das strafende Gericht des Königs zuzog, und dann mit dem deutenden Worte schließt: „Also wird euch mein himmlischer Vater auch thun, so ihr nicht vergebet ein jeder seinem Bruder von euern Herzen", — so ist

die Tendenz der Parabel unverkennbar die, zu zeigen, daß für einen Reichsgenossen des Gottesreiches nach der besonderen Lage, in welcher ein solcher selbst sich Gott gegenüber befindet, das unversöhnliche Weigern der Vergebung an einen Bruder in jedem Falle und ohne Rücksicht auf die Zahl der etwa zu vergebenden Kränkungen eine Sünde sei, durch welche er unfehlbar sich den eigenen Gnadenstand zerstören und das Gericht des Zornes Gottes zuziehen würde. Hiernach ist auch schon klar, welche Aufgabe jedem der drei Theile, aus welchen die Erzählung sich aufbaut, bei der Durchführung dieser Lehrtendenz zufällt. Der erste Theil legt den Grund zu dem Folgenden, indem er in der durch besondere Umstände und Erlebnisse bedingten Lage des Königsknechtes ein Bild der Lage zeichnet, in welcher sich jeder Angehörige des Himmelreiches Gott gegenüber befindet bezüglich der eigenen Schuld. Der zweite Theil zeigt sodann durch Schilderung des hartherzigen Verfahrens eben desselben Knechtes gegen seinen Mitknecht den Widerspruch auf, in welchen ein Reichsgenosse des Gottesreiches sich durch unversöhnliches Weigern der Vergebung an einen Bruder zu seiner eigenen Lage setzen würde, worauf der dritte Theil mit dem Bericht von dem königlichen Strafgerichte über jenen Knecht das göttliche Strafgericht als die unfehlbar zu erwartende Wirkung solchen Nichtvergebens bezeugt.

Innerhalb dieses Rahmens ist nun die Deutung der einzelnen Vorgänge zu vollziehen. Bezüglich des ersten Theiles der Erzählung ist vor allem im Auge zu behalten, daß er nur grundlegende Bedeutung für das Folgende hat. Es kommt zunächst nur darauf an, auf dem Gebiete irdischer Lebensverhältnisse die nöthigen Voraussetzungen zu gewinnen, unter denen der Knecht des Gleichnisses den Jüngern Jesu zum warnenden und abschreckenden Bilde werden kann bezüglich der Verwerflichkeit und Strafbarkeit des Nichtvergebens. Wenn also zuerst von einer Abrechnung gesagt ist, die ein König hielt mit seinen Knechten, dann von der Vorführung eines unter ihnen, der mit einer unermeßlich hohen Schuld belastet war, weiter von der Ertheilung eines königlichen Befehles, daß Zahlung beschafft werden solle durch Verkauf des Schuldners und seines ganzen Besitzes, ferner von

dem Fußfall des Knechtes mit der Bitte um Geduld, und endlich von seiner Freigebung mit dem Erlasse der ganzen Schuld, so sollen diese Vorgänge nicht etwa jeder für sich und in derselben Aufeinanderfolge und dramatischen Zusammenfügung eine Kette bestimmt entsprechender Vorgänge auf dem Gebiet des Gottesreiches zur Darstellung bringen. Denn wie schnell sich auch für die beiden letztgenannten, V. 26 u. 27 berichteten Vorgänge die Deutung auf den Bußact des Sünders und den ihm folgenden Absolutionsact seitens Gottes scheinbar darbietet, so unmöglich ist es doch, wie dann nothwendig geschehen müßte, nun auch die vorangegangenen Begebnisse, die Abrechnung des Königs mit der Gesammtheit seiner Knechte, die Vorführung eines besonders verschuldeten, und den Befehl, durch Verkauf zu bezahlen, in gleicher Weise auf eine entsprechende Folge von Vorgängen zu deuten, die auf dem Gebiet des Gottesreiches dem Act der Buße und dem der Absolution vorangehen. Dazu kommt, daß der Wortlaut der Bitte des Knechtes, V. 26, so treffend er im Munde eines geängsteten Schuldners vor seinem Gläubiger sich uns erwiesen hat, doch durchaus ungeeignet ist, das wahre Wesen der Buße des Sünders vor Gott bildlich auszudrücken, daher er denn auch den Auslegern oft Schwierigkeiten bereitet, und selbst nicht selten zu einer Bild und Sache so arg vermengenden Frage geführt hat, wie die, ob die Buße des Knechtes eine aufrichtige, oder eine bloß heuchlerische gewesen sei. Es ist vielmehr diese ganze Reihe der Vorgänge des ersten Erzählungstheiles lediglich zu dem Zwecke frei erdacht und in der vorliegenden Weise zusammengefügt, um den Königsknecht, welcher in dem Nachfolgenden den Jüngern zum warnenden Exempel werden soll, seinem Herrn gegenüber in eine Lage zu versetzen, in der sich die Lage der Reichsgenossen des Gottesreiches bezüglich ihrer eigenen Verschuldung gegen ihren himmlischen König bildlich darstellt. Zu diesem Zweck mußte er einerseits als mit einer unermeßlich großen Schuld bei seinem Herrn belastet hingestellt werden, für die er keine Bezahlung leisten kann, und die, sofern von Rechtswegen wider ihn verfahren würde, ihn mit allem, was sein ist, zu Grunde richten würde; und dazu, ihn so hinzustellen, dient die Erzählung von der Abrechnung eines Königs mit seinen Knechten,

welche bei einem unter ihnen eine unermeßlich große Schuld zeigt, und von der Fällung des Spruches nach Schuldrecht über den vorgeführten Schuldner, ihn zu verkaufen mit Weib und Kind und allem, was er hatte. Aber er mußte andrerseits auch dastehen als einer, der diese ganze unermeßlich große Schuld von seinem Herrn lediglich aus Erbarmen mit seiner Noth sich erlassen weiß, daher die weitere Erzählung von dem Bitten und Flehen des geängsteten Schuldners, mit den die Angst und Noth, aus welcher er bittet, malenden Worten: „Habe Geduld mit mir, ich will alles bezahlen", und von dem dadurch geweckten Erbarmen des Herrn, welches diesen zum Freigeben des Schuldners und zum Erlassen der Schuld bewegt. Nun erst ist der Knecht in einer Lage gegenüber seinem königlichen Herrn, in welcher die Hörer des Gleichnisses die Lage wiedererkennen müssen, in welcher sie sich befinden bezüglich ihrer eigenen Schuld gegen Gott. Und hier erst, da wir am Schlusse des ersten Erzählungstheiles dessen Resultat überschauen können, hat nun die Deutung in folgender Weise einzusetzen: Gleichwie jener Knecht mit einer unermeßlich großen Geldschuld an seinen königlichen Herrn belastet ist, die er nicht bezahlen kann, und darum, sofern der König dennoch auf Zahlung bestände, er selbst mit allem, was sein ist, zu Grunde gerichtet wäre, so wissen die Reichsgenossen des Gottesreiches sich mit einer unermeßlich großen Sündenschuld beladen gegen Gott, die sie niemals wieder gutzumachen im Stande sind, so daß sie, sofern Gott dennoch Genugthuung von ihnen fordern wollte, mit allem, was sie sind und haben, verloren wären. Gleichwie aber jener Knecht trotz der unermeßlichen Größe der Schuldsumme sich dennoch von seinem Herrn lediglich aus Erbarmen mit seinem angstvollen Flehen nicht nur Verschonung, sondern auch den Erlaß der ganzen Schuld gewährt sieht, so sind auch die Reichsgenossen des Gottesreiches als solche dessen gewiß, daß Gott aus freier Gnade, nur auf das Flehen ihres geängsteten Geistes und zerschlagenen Herzens hin sich ihrer erbarmend, ihnen nicht nur langmüthige Verschonung gewährt, sondern ihre ganze unermeßlich große Sündenschuld ihnen verziehen hat. Das Correlate der beiden Begriffe des Erlassens einer Geldschuld und des Verzeihens einer Versündigung, worin der Angelpunkt der

ganzen Parabel liegt, tritt im Griechischen um so schärfer hervor, als hier die beiden Begriffe mit demselben Worte ἀφιέναι ausgedrückt werden, vgl. V. 21. 25 u. 35.

Bei dieser Gleichartigkeit der Lage des Knechtes mit der der Jünger bezüglich der eigenen Verschuldung gegen ihren Herrn wird nun die im zweiten Erzählungstheile folgende Schilderung des unbarmherzigen Verfahrens des Ersteren gegen seinen ihm Geld schuldenden Mitknecht zum warnenden Bilde vor einem gleich unbarmherzigen Verfahren seitens der Letzteren gegen einen Bruder, der etwa an ihnen sich versündigt hätte. Und zwar liegt in diesem Erzählungstheil das Warnende zunächst in dem Aufdecken des grellen Widerspruches eines solchen Verfahrens mit dem eigenen Gnadenstande. Gleichwie nämlich jenem Knechte ein Mitknecht in den Weg kam, der ihm hundert Denare schuldete, also immerhin eine große Anzahl solcher Geldmünzen, aber doch nur Denare, wo ihm selbst Talente, und doch nur hundert, wo ihm selbst zehntausend eben noch geschenkt worden waren, so ist, was ein Bruder etwa dem andern vorzuwerfen hat, wie oft dieser sich auch gegen ihn versündigt hätte, doch immer ein unendlich Geringes im Vergleich mit der eigenen Schuld, die ihm selbst verziehen ist von Gott. Denn wie leicht wiegen doch solche Versündigungen, die ein Bruder etwa wider den andern begeht, im Vergleich mit der unendlichen Schwere, die jeder Versündigung des Menschen gegen Gott, des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer eigen ist! Und wie klein ist auch eine scheinbar große Zahl von Versündigungen, die ein Bruder etwa dem andern nachrechnen könnte, verglichen mit der unberechenbaren Zahl von Versündigungen, die er selbst wider Gott begangen! In dieser bestimmten Weise darf und muß hier gedeutet werden, wenn anders wir recht gesehen haben, daß der Gegensatz ein doppelter ist, einmal zwischen Talenten und Denaren, und zum andern zwischen der hohen Zahl zehntausend und der obgleich an sich nicht unerheblichen, doch gegen jene verschwindend kleinen Zahl hundert. Darum, so grell der Widerspruch ist, in welchen der Knecht sich mit seiner eigenen Lage setzt, wenn er von seinem Mitknecht schroff Bezahlung fordert, und auch, als derselbe nun ebenso bittend vor ihm liegt, wie er selbst noch kürzlich vor seinem Herrn, ihm die Summe

doch nicht erläßt, sondern unerbittlich sein Recht verfolgend ihn der Schuldhaft übergiebt, so lange, bis er bezahlt habe, — so grell ist auch der Widerspruch, in welchen ein Jünger Jesu sich mit dem eigenen Gnadenstande setzen würde, wollte er für die Versündigungen eines Bruders gegen ihn auf Genugthuung bestehen und, statt ihm die erbetene Verzeihung in Erinnerung an die ihm selbst auf gleiches Bitten gewordene Vergebung von Herzen zu gewähren, ihn vielmehr in unbarmherziger Härte seine Verschuldung streng entgelten und deren Folgen ungemindert tragen lassen, so lange, bis er ihm volle Genugthuung geleistet habe. Es erhellt, wie hiermit alle einzelnen Züge der bildlichen Erzählung auch innerhalb der Deutung zu ihrem Rechte gekommen sind.

Die nothwendige Folge endlich, welche ein solches Verfahren, eben weil es in so grellem Widerspruch stände mit dem eigenen Gnadenstand eines Angehörigen des Gottesreiches, für diesen Gnadenstand selbst haben würde, indem es dem Unbarmherzigen die göttliche Gnade in Zorn und Strafe verwandeln müßte, zeigt nun abschließend der dritte Theil der Parabel durch den Bericht von dem unbarmherzigen Strafgericht, welches der König über jenen Knecht verhängt habe. Zunächst wurde in diesem dritten Theile erzählt, daß die Mitknechte, als sie solches sahen, es ihrem Herrn hinterbracht hätten. Es könnte das ein nur als Uebergang zu dem Folgenden eingefügter Zug der Erzählung zu sein scheinen, der eine besondere Deutung nicht vertrüge, da doch Gott der Allwissende dessen nicht bedürfe, daß ihm irgend ein Vorgang von andern, die ihn mit angesehen, erst angezeigt werde. Aber wenn es dem Erzähler wirklich nur auf einen solchen Uebergang zu dem Folgenden ankam, so wäre dem mit einem einfachen *ἀκούσας οὖν ὁ κύριος τὰ γενόμενα κ. τ. λ.* Genüge geschehen. Wenn dagegen hier ausdrücklich hervorgehoben ist, daß die Mitknechte, als sie solches sahen, sehr betrübt worden seien, und ihrem Herrn, als von dem sie Schutz und Abhülfe vertrauensvoll erwarteten, genau angesagt hätten alles, was geschehen war, so ist das ein viel zu auffallend ausgeführtes und stark betontes Moment der Erzählung, als daß es nicht eine besondere Deutung für sich beanspruchen sollte. Diese aber kann nur die

folgende sein: Große Betrübnis, wie sie das unbarmherzige Verfahren jenes Knechtes bei seinen Mitknechten weckt, müßte auch ein gleichartiges Verfahren eines Jüngers Jesu erwecken bei denen, die seine Mitjünger und Mitgenossen des Gottesreiches sind. Und wie seine Mitknechte wider das Verfahren jenes Knechtes in gemeinsamer eifriger Klage (das Eifrige liegt in *διεσάφησαν . . . πάντα*) Abhülfe suchen bei ihrem Herrn, so müßte sich auch wider einen solchen Jünger aus der Mitte der Jüngerschaft einmüthige Klage erheben vor Gott, mit eiferndem Ernste würden sie das göttliche Einschreiten wider das gegebene Aergernis von ihrem Herrn erflehen müssen. Und um so unfehlbarer würde dann das eintreten, was der Schluß der Parabel zeigt. So wenig nämlich der Knecht vor dem Angesicht des Königs, ebenso wenig würde ja ein nicht vergebender Jünger vor Gott irgend eine Rechtfertigung oder Entschuldigung haben auf die überführende Frage: „Jene deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, da du mich batest, — mußtest nicht auch du dich erbarmen deines Mitknechtes, wie auch ich mich deiner erbarmet habe?“ — er würde also, wie jener Mann im Gleichnisse, als ein schlechter Knecht erfunden werden vor Gott, weil er nicht in dem an ihm selbst bewährten Sinn und Geiste seines himmlischen Herrn und Königs an dem Bruder gehandelt, sondern durch seine Unbarmherzigkeit wider den Geist des göttlichen Erbarmens gesündigt hat. Und darum, so gewiß es dort die unausweichliche Folge ist, daß der König, der sich vordem diesem Knecht so gütig erwiesen, nunmehr in Zorn über ihn entbrennt, so unausweichlich wird auch dem nicht vergebenden Jünger die verzeihende göttliche Gnade sich verwandeln in den vergeltenden göttlichen Zorn. Und wie dort der zürnende König strenge Vergeltung an dem Knecht übt, indem er nun mit ihm ebenso thut, wie er an dem Mitknechte gethan, und ihn dem Schuldgefängnis zu einer der Größe seiner Schuld entsprechenden peinlichen Haft so lange übergiebt, bis er seine ganze Schuld bezahlt habe, so wird auch Gott in seinem Zorn nach dem strengen Gesetz gerechter Vergeltung mit dem nicht vergebenden Jünger genau ebenso handeln, wie er selbst an dem Bruder gehandelt, wird nun auch ihn seine Verschuldungen gegen Gott in ihrer unermeßlich großen Schwere und Zahl ohne Erbarmen entgelten lassen,

indem er ihn in die Pein der gerechten Strafe dahingiebt, und ihn derselben in Ewigkeit nicht enthebt, es sei denn, er hätte zuvor dem heiligen Gott das Unmögliche geleistet, was er von seinem Bruder fordern zu dürfen geglaubt hat, — volle Genugthuung für alle seine Verschuldungen. Hiemit ist jenes *παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς* in dem Sinne der Parabel erschöpfend gedeutet. Nur daß denjenigen, welcher dem Bruder nicht vergiebt, die strenge Ahndung auch seiner eigenen Verschuldungen wider Gott und damit das Hingegebenwerden in eine ihrer Größe und Schwere entsprechende Strafpein erwartet, will gesagt sein, was dann freilich mittelbar an die Pein der Gehenna zu denken veranlaßt. Eine unmittelbare Hindeutung aber auf die Gehenna liegt nicht vor, weder in der Erwähnung der *βασανισταί*, so daß sie, was überhaupt ohne biblische Analogie ist, als ein Ort geschildert wäre, wo die Verdammten von bösen Engeln gefoltert würden (Nebe und Aeltere), denn von einem Gefoltertwerden des Delinquenten durch die *βασανισταί* war nicht die Rede, sondern nur von einer Uebergabe desselben in ihren Gewahrsam, — noch auch in der Vorstellung der Haft, so daß das Gefängnis als solches die Gehenna wäre, denn das Gefängnis, an welches in V. 34 gedacht ist, erscheint doch nur als Correlat zu dem Gefängnis, welches V. 30 erwähnt war; so wenig also das Letztere, so wenig kann auch das Erstere als solches auf eine bestimmte Deutung angelegt sein. Ebenso ist in der gegebenen Deutung auch schon ausgesprochen und durch die Erörterung des Erzählungszusammenhanges an seiner Stelle begründet, daß der Satz *ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον* nicht etwa das Aufhören der Höllenstrafen in irgend einem Termin der Zukunft (Fegfeuer) andeuten will, sondern im Gegentheil die unabsehbare Dauer der Strafe anzeigen soll, welcher nach dem Gesetz der Vergeltung derjenige sich selbst aussetzt, der dem Bruder dessen Versündigung bis zur Leistung voller Genugthuung nachtragen will.

Die Arbeiter im Weinberg.

(Matth. 20, 1—16.)

Von Kap. 19, 1 an finden wir Jesum schon nicht mehr in Galiläa, sondern von dort aufgebrochen, und auf dem Wege durch Peräa nach den Grenzen Judäa's ziehend. Auf diesem Zuge war es (vgl. V. 15 mit V. 16 ff.), daß Jesus einem Jüngling auf die Frage, welches Gute er thun müsse, um das ewige Leben zu haben, und insbesondere, in welcher Hinsicht er noch zurück sei, nachdem er die Gebote vermeintlich alle gehalten, die Antwort gegeben hatte: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe dein Eigentum, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach", V. 16—21. Die erste Forderung „verkaufe dein Eigentum" steht natürlich im engsten Zusammenhang mit der zweiten „folge mir nach", das Verkaufen des Eigentums wird gefordert als Mittel zum Zweck, der Jüngling soll sich dadurch den Eintritt in die Nachfolge Jesu ermöglichen. Die Gesammtforderung aber war nach dem Zusammenhang als Bedingung für den Besitz des ewigen Lebens gestellt, dessen der Jüngling sich versichern möchte, vgl. V. 16. Gleichwol unterläßt Jesus es nicht, ehe er die Hauptforderung *δεῦρο ἀκολούθει μοι* ausspricht, von deren Erfüllung der Besitz des ewigen Lebens abhängen wird, der ersten auf das Verkaufen des Eigentums bezüglichen Forderung für sich die besondere Verheißung hinzuzufügen *καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς*. Hiernach kann dieser *θησαυρὸς ἐν οὐρ.* nicht mit dem ewigen Leben selbst identisch, sondern muß eine besondere Vergütung sein, welche ihm für die Hingabe seiner irdischen Schätze im Himmel aufbehalten wird, um dann, wann er nun zum ewigen Leben eingehen wird, mit diesem im künftigen Gottesreiche ihm überantwortet zu werden. Jener Jüngling aber, als er diese Forderung gehört, war betrübt hinweggegangen, denn er war im Besitze vieler Güter, vgl. V. 22.

Auf diesen Vorgang nun bezieht sich unzweifelhaft die nach der Zwischenrede Jesu V. 23—26 von Petrus in V. 27 an den Herrn gerichtete Frage: „Siehe, wir (*ἡμεῖς*, im Gegensatz zu

jenem Jüngling) haben alles verlassen, und sind dir nachgefolgt; was wird sonach (ἄρα) zu Theil werden uns?" Daraus also, daß Jesus jenem Jüngling für den Verkauf seines Eigentums eine besondere Vergütung in Aussicht gestellt hat, folgert Petrus, daß ihnen, den Zwölfen, welche, um dem Herrn zu folgen, alles irdische Eigentum verlassen, und so wirklich gethan haben, was jener Jüngling zu thun sich weigerte, — hierfür eine besondere Vergütung im Himmel aufbehalten sei, und fragt, worin diese Vergütung bestehen werde. Daß wir so den Sinn der Frage richtig verstehen, bestätigt die V. 28 folgende Antwort Jesu: „Wahrlich ich sage euch, daß ihr, die ihr — scil. mit Dahingabe alles Eigentums — mir nachfolgtet, bei der Wiedergeburt (des Weltalls zur Stätte des ewigen Gottesreiches, Jes. 65, 17), wann sich gesetzt haben wird des Menschen Sohn auf den Thron seiner Herrlichkeit, euch niedersetzen werdet auch selbst auf zwölf Throne, und richten die zwölf Geschlechter Israels." Die nähere Erörterung des Inhaltes dieser Worte liegt außerhalb unserer Aufgabe. Nur darauf haben wir hier zu achten, daß nach dieser Verheißung den Zwölfen die besonderen Opfer, welche sie gebracht haben, als sie alles verließen, um ganz der Nachfolge Jesu zu leben, in der That auch durch eine besondere Machtstellung in dem messianischen Gottesreiche der Zukunft sollen vergolten und vergütet werden. Nicht von der Theilnahme am Reiche Gottes überhaupt, sondern von einem besonderen Gnaden- und Ehrenlohne ist auch hier die Rede, der ihnen im Himmel aufbehalten ist, um ihnen, wenn und sofern sie zum ewigen Leben des Reiches Gottes eingehen werden, zugleich mit diesem überantwortet zu werden. Und wenn nun Jesus V. 29 unmittelbar fortfährt: „Und jeder, wer nur immer (πᾶς ὅστις) verlassen hat Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter u. s. w. um meines Namens willen, vielfältiges wird er empfangen und ewiges Leben ererben", so ist das deutlich nichts anderes, als eine Verallgemeinerung des so eben von den Zwölfen Gesagten. Nicht die Zwölfe allein werden für ihre besonderen Opfer besondere Vergütung empfangen, sondern jeder, wer nur immer um des Bekenntnisses Jesu willen besondere Opfer gebracht hat, wird ebenso, wie die Zwölfe, „vielfältiges empfangen und ewiges Leben er-

erben". Hiernach ist zweierlei klar: einmal, daß die Verheißung *πολλαπλασίονα λήμψεται* in dem hier vorliegenden Zusammenhang nicht von einem Entgelt im Diesseits, sondern nur von einem den opferwilligen Bekennern für das künftige Gottesreich aufbehaltenen und dort ihnen anheimfallenden Ersatze verstanden werden kann, daß also derselbe Ausspruch in den Parallelstellen bei Marcus (10, 29 u. 30) und bei Lucas (18, 29 u. 30), wo die vorhergehende besondere Verheißung an die Zwölfe fehlt, und in der nun selbständig für sich stehenden allgemeinen Verheißung zwischen einem vielfältigen Ersatz *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und dem ewigen Leben *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* unterschieden wird, zwar keineswegs einen widersprechenden, aber doch einen andern Sinn hat, als ihn die Matthäusstelle nach ihrem einfacheren Wortlaut und in ihrem vollständigeren Zusammenhang nothwendig ergiebt. Auch die Rücksicht auf jene Parallelstellen kann ja nicht berechtigen, an unserer Stelle das Fut. *λήμψεται* auf einen ganz anderen Zeitpunkt zu beziehen, als das unmittelbar vorangehende Fut. *καθίσεσθε* und das unmittelbar nachfolgende *κληρονομήσει*. Andrerseits aber ist ebenso klar, daß unter dem Vielfältigen, welches die opferwilligen Bekenner im künftigen Gottesreiche empfangen werden, auch hier ein besonderer und mit dem Besitz des ewigen Lebens nicht schon an sich identischer Ersatz verstanden werden muß, welcher jedem für die besonderen Opfer, die gerade er um Jesu willen gebracht hat, ebenso zu Theil werden wird, wie den Zwölfen, daß also die beiden Sätze *πολλαπλ. λήμψεται* und *ζ. αἰών. κληρονομήσει* nicht dasselbe (Meyer, Weiß u. a.), sondern Verschiedenes, wenn auch eng Zusammengehöriges meinen, und das beide Sätze verbindende *καί* ein gewöhnliches „und" ist, nicht aber ein *καί* epexegeticum, was hier ohnehin überaus hart stünde. Die Verheißung lautet dahin, daß im künftigen Gottesreiche jeder für seine besonderen Opfer vielfältigen Ersatz empfangen und dazu das höchste Gut des ewigen Lebens ererben werde.

Nachdem Jesus so dem Petrus auf die im Namen der Zwölfe gestellte Frage *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν* gesagt, daß in der That ihnen und überhaupt allen denen, welche um des Bekenntnisses zu Jesu willen Opfer gebracht haben, ein vielfältiger Ersatz dafür nicht

fehlen werde im künftigen Gottesreich, da biegt er nun mit δέ um zu einem einschränkenden Ausspruche, der das Gesagte vor einem naheliegenden Mißverständnis bewahren soll, V. 30: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι (ὄντες) ἔσχατοι, καὶ (πολλοὶ ἔσονται) ἔσχατοι (ὄντες) πρῶτοι. Die eingeklammerten Worte zeigen, wie die gnomologische Kürze des Ausspruches in beiden Satzgliedern zu vervollständigen ist. Es ist kein Grund vorhanden, von dieser zunächst sich darbietenden Ergänzung des Satzes, welche in jedem Satzgliede die voranstehenden Worte πρῶτοι und ἔσχατοι zum Subject zieht, und die nachfolgenden ἔσχατοι und πρῶτοι zum Prädicat macht, abzugehen und das Verhältnis umzukehren. Da das Fut. ἔσονται wiederum nur auf denselben Zeitpunkt bezogen werden kann, wie die vorangehenden Futura alle in V. 28 u. 29, so besagt der Satz, daß viele, welche in der diesseitigen Periode des Gottesreiches Erste waren, im künftigen Gottesreich Letzte sein werden, und umgekehrt. Aber auch die zwiefache Beziehung, in welcher das πρῶτοι resp. ἔσχατοι εἶναι zuerst im Diesseits und dann im Jenseits gemeint ist, ergiebt sich aus der Stellung dieses Spruches im Zusammenhang als ein einschränkender Zusatz zu der V. 28 u. 29 gegebenen Verheißung. Die Folgerung nämlich, welche aus dem bisher Gesagten zu ziehen dem eifersüchtigen Ehrgeiz des Menschenherzens nur zu nahe liegt, ist die, daß, wenn doch jeder für seine besonderen Opfer um des Namens Jesu willen vielfältigen Ersatz im Jenseits empfangen soll, nun auch diejenigen, welche nach der Größe ihrer Leistungen im Diesseits eine vor andern hervorragende Stellung einnehmen, auch auf einen besonderen Lohn vor andern im Jenseits rechnen dürfen. Aber in vielen Fällen, so sagt nun Jesus diesen scheinbar folgerichtigen Schluß abwehrend, wird es keineswegs so sein, es werden dort viele, welche nach der Größe ihrer Leistung Erste waren, rücksichtlich der Größe des Lohnes Letzte sein, und umgekehrt. Daß sich dieser Sinn des Ausspruches aus dem bisherigen Zusammenhang der Rede natürlich ergiebt, kann wol kaum geleugnet werden. Wo man dennoch den Sinn anders gefaßt hat, indem man dem πολλοί willkürlich den Sinn von πάντες unterschob (z. B. Lisco), oder den Unterschied zwischen πρῶτοι und ἔσχατοι im Diesseits auf den früheren und späteren Zeitpunkt

des Eintrittes in das Reich Gottes bezog, ohne freilich nun logischer Weise auch die Umkehrung des Verhältnisses im Jenseits auf ein Zeitverhältnis von früher und später zu beziehen (so Meyer und viele andere), da hat man eben den Sinn des Spruches statt aus ihm selbst und dem bisherigen Zusammenhang der Rede voreiliger Weise aus dem nachfolgenden Gleichnis bestimmen zu müssen geglaubt. Nur sofern der Spruch ein Räthselspruch ist und sein will, wird ja freilich seine Aufklärung erst aus der bildlichen Erzählung erholt werden müssen, welche mit dem erläuternden *γάρ* Kap. 20, 1 ff. sich ihm nun anschließt, um dann Kap. 20, 16 in einen ähnlichen Spruch auszulaufen, der das hier Gesagte offenbar in dem Sinne wiederaufnimmt, daß der scheinbare Widerspruch, welcher hier noch zwischen der Thesis des V. 29 und der Antithesis des V. 30 besteht, dort gelöst ist. Inwiefern also die „Vielen", welchen die Voraussagung gilt, nach ihren Leistungen im Diesseits Erste resp. Letzte sind, und in welcher Weise sich die Voraussagung an ihnen erfüllen wird, daß sie rücksichtlich des Lohnes Letzte resp. Erste sein werden, das ist hier überhaupt noch nicht zu bestimmen, sondern es ist zu erwarten, daß diese Fragen durch die Parabel ihre Lösung finden werden. Dabei muß sich dann auch von selbst zeigen, ob diejenigen im Rechte sind, welche auf einen stricten Zusammenhang der nachfolgenden Parabel mit diesem Ausspruch überhaupt verzichten, und die Schuld der Redaction des Evangelisten zumessen (Neander, Bleek und ähnlich auch Weiß).

In der uns schon gewohnten Weise wird die bildliche Erzählung eingeführt, Kap. 20, 1: *ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ* (vgl. zu Kap. 18, 23) *οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρωὶ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ.* Vor *πρωί* steht *ἅμα* = una cum (vgl. Kap. 13, 29) als Präposition, wie Apg. 28, 23 die Präposition *ἀπό*. Aehnlich bei den Klassikern *ἅμα ἕῳ, ἅμα τῷ ἡλίῳ, ἅμα τῇ ἡμέρᾳ.* Der Sinn ist, daß er gleich in der ersten Frühe, gleich mit Sonnenaufgang schon ausgegangen sei, d. i., da die Juden jeden natürlichen Tag von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang in 12 Stunden theilten (vgl. Winer, Art. „Tag"), mit Beginn der ersten Stunde des Tages. Die Absicht, Arbeiter zu miethen,

schließt die, sie an den Ort der Arbeit zu senden, ein; daher *μισθώσασθαι εἰς τ. ἀμπ.*, was nicht „für", sondern wie V. 2. 4. 7 „in seinen Weinberg" zu übersetzen ist. Daß nun der Weinbergsbesitzer, welcher so „gleich in der ersten Frühe ausging, um Arbeiter zu miethen in seinen Weinberg", solche auch wirklich gefunden habe, ist schon vorausgesetzt, wenn V. 2 gleich fortgefahren wird: „Nachdem er aber übereingekommen war mit den Arbeitern (den bei dem erwähnten Ausgange Angetroffenen) um einen Denar den Tag, sandte er sie in seinen Weinberg." In dem Participialsatze *συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν* zeigt die Präposition *ἐκ* den Ausgangspunkt an, von welchem aus beide Theile zur Uebereinkunft gelangten, und dieser Ausgangspunkt ist *δηνάριον τὴν ἡμέραν*, „ein Denar den Tag", so daß also *τὴν ἡμέραν* als Acc. temporis unmittelbar zu *δηνάριον* gehört, nicht aber als Acc. der näheren Bestimmung noch nachträglich und selbständig auf *συμφωνήσας* zurückzuziehen ist, da es nicht sowol zum Modus, als vielmehr wesentlich mit zum Inhalt, resp. Ausgangspunkt der Uebereinkunft gehört. Ein Denar war der gewöhnliche Betrag eines Tagelohnes, vgl. Tob. 5, 15 im griechischen Text, wie auch der Tagessold des römischen Soldaten, vgl. Tac. Ann. 1, 17. Plin. 33, 3.

Aber der Hausherr läßt es bei diesem ersten Ausgang am frühen Morgen nicht bewenden, sondern den ganzen Tag über bis gegen Abend geht er von Zeit zu Zeit immer wieder aus zu demselben Zwecke, ein nicht gewöhnliches Verfahren, welches zeigt, daß es ihm nicht nur auf die Summe der zu leistenden Tagesarbeit, sondern wesentlich darauf ankommt, eine möglichst große Zahl von sonst unbeschäftigt bleibenden Leuten zur Arbeit in seinem Dienst heranzuziehen, und von seiner Seite bis an die Grenze des Möglichen alles zu thun, damit keiner müßig bleibe, während er für alle Arbeit genug hat.

Von dem zweiten Ausgang erzählt zunächst V. 3: „Und ausgegangen um die dritte Stunde (d. h. um die vollendete dritte oder mit Beginn der vierten Stunde) sah er andere stehen auf dem Markte müßig". „Andere" ist ausdrücklich gesagt, also nicht etwa solche, die er das erste Mal auch schon angetroffen,

und die sich damals geweigert hätten, seinem Rufe zu folgen, sondern solche, die ihm das erste Mal aus irgend einem Grunde überhaupt nicht in den Weg und zu Gesicht gekommen waren. Und so trifft er sie auch „müßig stehend" nicht darum, weil sie sich vorsätzlich dem Müßiggang ergeben hätten, wozu auch das ἐν τῇ ἀγορᾷ wenig passen würde, sondern sie stehen auf dem Markte müßig da, als die bis dahin noch vergeblich warten, daß jemand des Weges komme, sie zu dingen. Sofort aber dingt der Hausherr nun auch diese, V. 4 u. 5a: „Und auch zu ihnen sprach er: Gehet auch ihr in den Weinberg und was irgend gerecht ist, will ich euch geben. Sie aber gingen hin." Daß er trotz der schon vorgerückten Tageszeit auch diese ebenso wie die mit Tagesanbruch bereits Aufgefundenen gedungen habe, ist der beherrschende Gedanke. Darum hat das doppelte „auch" nichts Auffallendes, und man darf nicht aus dem ersten καί, ob man nun κἀκείνοις oder καὶ ἐκείνοις liest, ein bloßes „und" machen (Weiß), in welchem Falle nicht das Pronomen ἐκείνοις gewählt und dem Verbum vorangestellt, sondern wie V. 6 einfach καὶ εἶπεν αὐτοῖς gesagt sein würde. Eben dieses erste „auch" in dem Satze κἀκείνοις εἶπεν ist nämlich darum nicht unwichtig, weil durch dasselbe nun die ganze Rede des Hausherrn einschließlich des Lohnversprechens jener ersten Verhandlung mit den in der Morgenfrühe gedungenen Arbeitern als gleichartig an die Seite gestellt ist. Auch das Lohnversprechen καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν ist im Wesentlichen gleichartig dem den Arbeitern des Morgens gewordenen, insofern ebenso, wie jenen für die volle Tagearbeit der volle Betrag eines Tagelohnes, so nun auch diesen für das von ihnen zu leistende Bruchstück einer Tagesarbeit ein ihm nach allen Gesetzen der Billigkeit vollentsprechender Lohnbetrag bestimmt in Aussicht gestellt wird. Dieser Gleichartigkeit gegenüber ist der Unterschied unwesentlich, daß hier der Betrag des Arbeitslohnes nicht wieder auf Heller und Pfennig bestimmt festgestellt, sondern an Stelle dessen nur das Anerbieten „was irgend gerecht ist, will ich euch geben" von der einen Seite gemacht und von der anderen angenommen wird. Es hat das seinen Grund nur darin, daß in diesem ungewöhnlichen Falle für die Festsetzung des Lohnbetrages der Anhalt eines herkömmlichen

Satzes fehlt, und so ein nur allgemein auf Recht und Billigkeit gegründetes Uebereinkommen von selbst nahe gelegt ist. Dagegen läßt auf dem Boden der natürlichen Erzählung nichts daran denken, daß etwa diese später Gedungenen anders und besser gesinnt gewesen seien, als die früher Gedungenen, indem sie ein Vertrauen zu der freien Güte des Arbeitgebers hätten, dessen jene entbehrten. Dergleichen kann man nur finden, wenn man es um einer beabsichtigten Deutung willen zuvor selbst eingetragen hat. In der Erzählung sind doch diese Arbeiter ebenso gut Lohnarbeiter, wie die am Morgen gedungenen, und erwarten ebenso wie jene ihren verdienten Lohn nicht von der freien Güte, sondern von der Gerechtigkeit (ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον) des Arbeitgebers.

Derselbe Vorgang wiederholt sich nun auch weiter um die sechste und um die neunte Stunde, V. 5b: „Wiederum ausgegangen um die sechste und um die neunte Stunde that er ebenso." Weil der Vorgang um die sechste und um die neunte Stunde genau der gleiche ist, wie der eben von der dritten Stunde berichtete, so wird mit ἐποίησεν ὡσαύτως kurz darüber hinweggegangen. Auch zu diesen beiden Tagesstunden geht er abermal aus, findet andere Arbeiter, die ihm bis dahin nicht in den Weg gekommen waren, und sendet auch sie hin in den Weinberg mit dem gleichen Versprechen, ihnen zu geben, was irgend gerecht sei.

Und auch um die elfte Stunde, von der nun V. 6 berichtet, ist es wieder genau der gleiche Fall. Aber die nun schon so weit vorgerückte Tageszeit, nur eine einzige Stunde noch vor Sonnenuntergang, macht die Wiederholung des Vorganges hier besonders bemerkenswerth, und veranlaßt hier wieder einen ausführlichen Bericht: „Um die elfte aber (ὥραν ist mit Lachmann und Tischendorf zu streichen) ausgegangen, fand er andere stehend (ἀργούς ist wiederum zu streichen, Lachmann, Tischendorf)." Auch jetzt noch findet er also unbeschäftigt stehende Arbeiter. Und sehr beachtenswerth ist es nun, daß die Erzählung hier durch Einfügung eines Gespräches in Frage und Antwort es ausdrücklich constatirt, worin der Grund dieses Unbeschäftigtstehens zu suchen ist. Der Hausherr fragt: „Was stehet ihr hier den ganzen Tag müßig?" und die Arbeiter antworten, V. 7: „Weil keiner uns gedungen hat." Wäre diese

Antwort, wie man willkürlich angenommen hat, als eine unwahre Ausrede gemeint (Stier, Nebe), so hätte sie doch irgendwie als solche kenntlich gemacht, und mindestens eine Gegenrede des Hausherrn hervorrufen müssen. So schlicht, wie sie lautet, und so selbständig, wie sie dasteht, kann sie nur dazu dienen sollen, zu constatiren, daß auch bei diesen erst um die elfte Stunde Gedungenen der Grund des langen Müßigstehens nicht in einer sie besonders auszeichnenden Neigung zum Müßiggang zu suchen sei, sondern lediglich in dem Umstand, daß sie niemand gedungen hat, und es muß für das Verständnis des Ganzen von Werth sein, daß man dies im Auge behalte, da ein mögliches Mißverständnis nach dieser Richtung durch Einfügung eines besonderen Gespräches ausgeschlossen wird. Mit den Worten „Gehet auch ihr hin in den Weinberg" werden dann auch diese noch zur Arbeit eingestellt. Ob der Zusatz *καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον, λήψεσθε* hier ächt, oder mit einer leichten Aenderung aus V. 4 übernommen ist (Lachmann, Tischendorf), kann nach den äußeren Zeugnissen zweifelhaft erscheinen. Entbehrlich ist er insofern, als es sich auch im Falle seiner Unächtheit doch aus der Natur der Sache wie aus dem bisherigen Erzählungsgange von selbst ergänzen würde, daß auch von diesen Spätgedungenen die Arbeit nicht ohne eine dem Maße ihrer Leistung entsprechende Löhnung verlangt wird. Wer freilich V. 4 aus dem allgemeiner lautenden Anerbieten auf ein freies Vertrauen der später Gedungenen zu der Güte des Hausherrn schließen zu dürfen meinte, der mag dann auch an dieser Stelle aus dem eventuellen Fehlen jedes Anerbietens consequenter Weise schließen, daß diese Tagelöhner an einen Lohn überhaupt gar nicht mehr gedacht, und nur zu ihrem Vergnügen der Weinbergsarbeit sich unterzogen hätten.

Mit V. 8 beginnt dann der zweite Theil der Erzählung, der von der Auszahlung des Lohnes am Abend nach vollbrachter Tagesarbeit berichtet: „Als es aber Abend geworden war", als mit dem Untergang der Sonne der Tag beschlossen und seine Arbeit vollendet war, „da spricht der Herr des Weinbergs zu seinem Aufseher: Rufe die Arbeiter und zahle ihnen den Lohn aus, von den letzten be-

ginnend bis zu den ersten.“ Die „Letzten“ sind natürlich die um die elfte Stunde, die „Ersten“ die am frühen Morgen Gedungenen. Gleichwol drücken diese hier zuerst in der Erzählung vorkommenden Begriffe *οἱ ἔσχατοι* und *οἱ πρῶτοι* schon nach dem bisherigen Contexte keineswegs ein bloßes Zeitverhältnis, sondern in dem Rahmen des Zeitverhältnisses wesentlich ein Rangverhältnis aus. Der frühere oder spätere Zeitpunkt des Gedungenseins war ja im ersten Erzählungstheile nicht für sich, sondern nur insofern von Bedeutung, als hierdurch ein Mehr oder Minder von Arbeitsleistung bedingt war, indem je nach dem Zeitpunkt ihres Gedungenseins den Einen ein Maximum von Arbeit, nämlich das eines vollen Tagewerkes, andern dagegen ein Minimum, nämlich das einer einzigen Arbeitsstunde zugefallen war. Was also in der Erzählung die Einen zu „Ersten“ und die Andern zu „Letzten“ macht, ist nicht etwa ein zeitliches Nacheinander ihres Arbeitens — haben doch alle schließlich gleichzeitig gearbeitet —, sondern das nach dem frühen oder späten Zeitpunkt ihres Gedungenseins sich bemessende größte oder geringste Quantum von Arbeitsleistung. — Seinen Aufseher beauftragt der Hausherr mit der Auszahlung des Lohnes an die verschiedenen Arbeiterclassen. Da aus dem Zusammenhang der Erzählung nicht ersichtlich wird, zu welchem Zwecke diese Mittelsperson des Aufsehers hier eingeführt ist, deren doch weiterhin keinerlei Erwähnung mehr geschieht, so ist zu erwarten, daß sich eine besondere Veranlassung hierzu bei der Deutung herausstellen werde. Dagegen wird der Zweck der formalen Anordnung, daß mit der Lohnauszahlung bei den Letzten begonnen werde bis hin zu den Ersten, aus dem Zusammenhang der Erzählung selbst klar. Zwar liegt in dieser Anordnung noch in keiner Weise eine wirkliche Bevorzugung resp. Benachtheiligung der Einen oder der Andern. Denn ob ein Lohnarbeiter am Abend seinen Lohn einen Augenblick früher in die Hand bekommt, als der andere, das ist an sich gleichgültig. Die Bedeutung jener Anordnung besteht vielmehr darin, daß sie den Ausgang der Erzählung vorbereitet. Ihr Sinn ist, daß die Auszahlung der Letzten öffentlicher Weise in Gegenwart aller geschehen soll (vgl. das vorangestellte *κάλεσον τοὺς ἐργάτας*, nach welchem die Gesammtheit der Arbeiter zum Lohnempfang versammelt zu denken ist), und so weiter die Aus-

zahlung der Arbeiter von geringerer Leistung immer in Gegenwart der von größerer Leistung, weil es dem Hausherrn nicht nur darauf ankommt, daß jeder Arbeiter den ihm zugedachten Lohn erhalte, sondern auch darauf, daß die zu gewärtigende Unzufriedenheit der Ersten mit der auffallenden, scheinbar zu der Größe der Leistung in keinem Verhältnis stehenden Lohnbemessung zur Aussprache komme, und ihm selbst so Gelegenheit werde, auch das Recht seines Verfahrens gegen sie zu vertreten. Zuerst von der Auszahlung der Letzten wird demgemäß V. 9 das Unerwartete berichtet: „Und als die um die elfte Stunde (scil. Gedungenen) kamen", d. h. behufs des Lohnempfanges hervortraten, „da erhielten sie je einen Denar (*ἀνὰ δηνάριον*, vgl. Winer, Gr., S. 223 u. 355)", also, obgleich sie nur die Eine Abendstunde gearbeitet hatten, doch den Lohn einer vollen Tagesarbeit. Es mußte nun der Anordnung des V. 8 gemäß weiter nach der Reihe die Auszahlung der um die neunte, sechste und dritte Stunde Gedungenen erfolgen. Ueber ihre Ablöhnung aber und über den Betrag des ihnen ausgezahlten Lohnes wird stillschweigend hinweggegangen. Mag man sich immerhin diese Lücke durch die Vorstellung ergänzen, daß auch sie alle je einen Denar empfingen; aber man vergesse doch nicht, daß darüber nichts ausdrücklich gesagt ist, wie doch nothwendig hätte geschehen müssen, wenn es in der Erzählung darauf ankäme, daß alle Arbeiter ausnahmslos denselben und schlechthin gleichen Lohn empfingen. Indem die Erzählung von der Auszahlung der Letzten gleich zu der der Ersten übergeht, so betont sie nur, daß wie bei jener, so auch bei dieser abermal ein Unerwartetes eingetreten sei, nur freilich in umgekehrter Richtung. Und zwar wird zunächst gesagt, wohin die Erwartung der Ersten ging, V. 10: *καὶ ἐλθόντες οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν, ὅτι πλεῖον λήμψονται.* Nicht *πλείονα* (scil. *δηνάρια*), was durch Herüberziehung des *Λ* aus *λήμψονται* als *Α* entstanden scheint, sondern *πλεῖον* ist mit guten Zeugen zu lesen, da die erstere Lesart (Rec.) als Gegensatz besonders in V. 13 die überall fehlende Betonung der Einzahl des Denars erfordern würde. Also: „Und da die Ersten kamen, meinten sie, daß sie mehr empfangen würden", sie hegten die naheliegende Erwartung, daß sie für ihre so viel größere Leistung nun auch einen

höheren Lohn empfangen würden, als er so eben jenen Letzten zugetheilt worden. Aber da trat das zweite Unerwartete ein: *καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί* (so ist mit Tischendorf zu lesen statt *καὶ ἔλ. καὶ αὐτοὶ ἀνὰ δην.* [Rec.]), d. h. „und es empfingen die Summe von je einem Denar auch sie". Der Art. *τὸ* vor *ἀνὰ δην.* weist zurück auf die bereits von der Auszahlung der Letzten her bekannte Bemessung des Lohnes, betont also, daß eben dasselbe und nichts anderes als jene Letzten auch sie, die Ersten, empfingen. Somit ist bei der Auszahlung des Lohnes an die Arbeiter ein zwiefach Unerwartetes geschehen: Zuerst sahen sich die Letzten wider Erwarten im Lohne so gestellt, als wären sie Erste, welche die Arbeit eines vollen Tages gethan haben, — und darnach sahen sich die Ersten wider Erwarten nicht anders im Lohne gestellt, als auch die Letzten, die nur Eine Stunde gearbeitet hatten.

Da blieb denn die Einrede seitens der scheinbar benachtheiligten Ersten nicht aus, zumal der Hausherr durch die von ihm angeordnete Reihenfolge der Auszahlung eine solche Einrede gleichsam selbst provocirt hatte, V. 11: „Als sie aber empfangen hatten, da murrten sie wider den Hausherrn, indem sie sprachen: *οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοὺς ἐποίησας τοῖς βαστάσασιν τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα.*" Der erste Satz kann entweder übersetzt werden: „Diese Letzten haben Eine Stunde zugebracht" (Meyer), nämlich in dem Weinberg, welche Ortsbestimmung sich aus dem Vorangegangenen doch wol leicht genug ergänzt (gegen Weiß), oder aber: „Diese Letzten haben Eine Stunde geschafft" (de Wette, Weiß). Ersteres ist jedoch vorzuziehen, da die Bedeutung von *ποιεῖν χρόνον* = „eine Zeit zubringen" sowol den Klassikern als auch dem Neuen Testament geläufig ist, vgl. Apg. 15, 33; 18, 23; 20, 3. 2 Cor. 11, 25. Jac. 4, 13, während der intransitive Gebrauch = „wirken, schaffen" nur vermöge eines Hebraismus (nach Analogie von עָשָׂה) denkbar und durch die einzige Stelle der Sept. Ruth 2, 19 nicht zweifellos gestützt ist. Auch ergiebt sich bei Festhaltung der ersteren Bedeutung ein schärferer und vollständigerer Gegensatz zu dem folgenden Satzgliede. Denn während man bei der Uebersetzung „sie haben [nur] Eine Stunde

geschafft", welche den Ton ganz und ausschließlich auf *μίαν ὥραν* legt, als Gegensatz die Hervorhebung der langen zwölfstündigen Dauer der eigenen Arbeit erwartet, betonen die Murrenden im zweiten Satzgliede in Wirklichkeit weniger die Dauer ihrer Arbeit, als vielmehr die Beschwerde, der sie unterworfen gewesen. Sie sagen: „Und du hast sie uns gleich gemacht, die getragen haben die Last des Tages (die Beschwerde, welche der Arbeitstag mit sich bringt) und die Hitze." Dem mühelosen Zubringen Einer Stunde im Weinberg, wie sie das von jenen Letzten in der Kühle des Abends mit frischen Kräften aufgewendete Minimum von Anstrengung nennen, stellen sie entgegen die von ihnen erduldete Mühsal beim Tragen der Beschwerde des Arbeitstages und der Hitze des Mittages, und unter Berufung auf diesen Gegensatz der geringen Mühe, die jene aufgewendet, und der schweren Mühsal, die sie erduldet haben, halten sie dem Hausherrn im Ton des Vorwurfes die Thatsache vor: „Du hast sie uns gleich gemacht." Für den Ausdruck einer ganz besonders verwerflichen Gesinnung der Ersten darf man diese murrende Einrede so wenig achten, daß es vielmehr in den Verhältnissen der Erzählung zu verwundern wäre, wenn diese Lohnarbeiter, ohne auch nur einer Belehrung zu bedürfen, das doch jedenfalls im hohen Grade auffallende Verfahren des Arbeitgebers gleich selbst im rechten Lichte angesehen und ohne Widerrede hingenommen hätten. Aber eben darauf, daß er diese Belehrung, von der er voraussetzt, daß sie ihrer bedürfen werden, ihnen zu Theil werden lasse, hat es ja der Hausherr von vornherein abgesehen, und zu diesem Zwecke die Auszahlung der Arbeiter in umgekehrter Reihenfolge angeordnet. Und so folgt denn jener Einrede seitens der Ersten sofort die Widerlegung seitens des Hausherrn, V. 13: „Er aber antwortete einem von ihnen und sprach: *ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι;*" An einen von ihnen wendet er sich, natürlich so, daß, was er ihm antwortet, allen gilt. Und zwar macht er ihn nicht im Tone scharfen Tadels, sondern im Tone freundlicher Zurechtweisung zunächst darauf aufmerksam, daß er doch über das, was ihm selbst an Lohn geworden, sich nicht beklagen könne, als sei er unrechtmäßig verkürzt worden: „Freund, ich thue dir

nicht Unrecht, bist du denn nicht um einen Denar (hier anders wie V. 2 der einfache Gen. pretii) eins geworden mit mir?" Um „einen Denar den Tag" war er selbst mit dem Hausherrn übereingekommen, V. 2, und einen Denar hat er auch für die Tagesarbeit erhalten, V. 10; somit kann von einer unrechtmäßigen Verkürzung, die ihm selbst widerfahren wäre, keine Rede sein. Daher nun die Aufforderung des Hausherrn, V. 14: *ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε*, d. i. „nimm was dein ist" — was von Rechtswegen dein und dir auch geworden ist — „und gehe hin", nämlich nach Hause. So wenig als der erste Imperativ *ἆρον* voraussetzt, daß der Angeredete den Denar bis dahin habe verächtlich liegen lassen (z. B. de Valenti), was ja schon durch das *ἔλαβον* in V. 10 ausgeschlossen ist, so wenig schließt der zweite Imperativ *ὕπαγε* ein, daß der Hausherr diese Ersten als unverbesserliche Leute heimschicke, mit denen er nichts mehr zu schaffen haben wolle (z. B. Stier, Rebe). Denn daß die Lohnarbeiter nach Empfang ihres Lohnes am Feierabend heimgehen, ist auf dem Boden der natürlichen Erzählung selbstverständlich; wie kann also die Aufforderung dazu eine Entlassung in Ungnaden bedeuten sollen? Wie vielmehr das *ἆρον* in diesem Zusammenhang nur bedeuten kann, er solle das Seine ohne weitere Widerrede hinnehmen, so das *ὕπαγε*, er solle mit dem Seinen nun heimgehen als einer, der, was ihm gebürt, rechtmäßig empfangen, und darum zu längerem Verweilen keinen Grund hat. Daß er nämlich, nachdem ihm selbst sein gebürender Lohn geworden, auch keine Berechtigung hat, sich noch aufzuhalten mit Beschwerden über das, was andere empfangen haben, sagt dann das Folgende, V. 14b: *θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί*, d. h. „es ist aber mein Wille, diesem Letzten (Hinweisung auf einen von den Letzten, entsprechend der Anrede an einen von den Ersten) zu geben, wie auch dir." Mit Nachdruck steht *θέλω* voran. Als den Grund, weshalb er diesem Letzten ebenso viel gegeben, wie ihm, hält er ihm einfach entgegen, daß es nun einmal sein Wille sei, so zu thun. Und daß dieser Grund vollkommen zureichend ist, und keine Einrede zuläßt, constatirt die unmittelbar folgende Frage, V. 15: *οὐκ* (*ἢ* vor *οὐκ*, welches die Verbindung erleich-

tert, ist nach guten Zeugen zu streichen) ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς; d. h.: „Ist es mir etwa nicht erlaubt, was ich will zu thun in Sachen meines Eigentums?“ Daß er in Sachen seines Eigentums frei nach seinem Willen zu handeln berechtigt ist, darf er doch von jedem, auch von dem Angeredeten als zugestanden annehmen, und somit als erwiesen, daß Letzterer ebenso wenig, wie über den Lohn, den er selbst empfangen, ein Recht zur Beschwerde hat über den Lohn, den die Letzten erhalten. Wollte er aber dennoch bei seiner Unzufriedenheit beharren, auch nachdem er sich nun über das Nichtvorhandensein irgend einer Berechtigung hierzu nicht mehr täuschen kann, dann müßte ja angenommen werden, daß sein Murren nicht sowol einer irrtümlichen Auffassung der Rechtslage, als vielmehr arger Scheelsucht entstamme. Ob diese Annahme etwa zutreffe, darauf geht denn die letzte beschämende Frage: ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι; — d. h.: „Oder ist dein Auge böse, weil ich gütig bin?“ was dem Sinne nach so viel ist als: Oder liegt etwa der Grund deines Murrens nicht sowol, wie bisher die Voraussetzung war, in der Meinung, ich hätte nicht gerecht, als vielmehr in der Argheit deines Auges, dem ich zu gütig gehandelt? Ὀφθαλμὸς πονηρός ist hier wie Kap. 15, 19. Marc. 7, 22 und öfter im Alten Testament (רַע עַיִן) das böseblickende Auge (anders wie z. B. Kap. 6, 23, wo es das schlimme Auge ist), bestimmter das neidisch nach andern hinschielende Auge. Eine solche πονηρία des Auges bei dem Angeredeten annehmen zu müssen, wäre für den Hausherrn um so betrübender, als diese Argheit ihren Anlaß genommen hätte von seiner, des Hausherrn Güte. Das giebt die besonders beschämende Gegenüberstellung ὁ ὀφθ. σου πονηρός — ἐγὼ ἀγαθός zu verstehen. — Für ἢ kann am Anfang als ebenso gut bezeugt auch die Fragepartikel εἰ gelesen werden (Tischendorf): „Ob vielleicht dein Auge u. s. w.“ (vgl. über εἰ als Fragepartikel vor directen Fragen im Neuen Testament Winer, Gr., S. 451 f.). Die äußere Verbindung der zweiten Frage mit der ersten durch „oder“ würde fehlen, die innere Verbindung aber bliebe genau dieselbe. Daß eine solche zweifelhafte Frage in diesem Zusammenhang ganz ungehörig sei (so Meyer, der aus εἰ ὁ ὀφθ. σου κ. τ. λ. einen nachschlep-

penden Conditionalsatz machen will), ist so wenig richtig, daß vielmehr das Gegentheil wahr ist. Der Hausherr will eben keineswegs dem Arbeiter die neidische Gesinnung direct Schuld geben, sondern er will ihn durch die Frage, ob er vielleicht solches von ihm anzunehmen habe, beschämen in der Voraussetzung, daß er das von sich nicht wird glauben lassen wollen, und vor diese Eventualität gestellt den letzten Rest von Unzufriedenheit fahren lassen wird. Und so bildet diese Frage den treffenden Abschluß der ganzen Erzählung, indem sie constatirt, daß jenes unerwartete Verfahren bei der Löhnung der Arbeiter, welches deutlich den Mittelpunkt der Erzählung bildete, trotz des Auffallenden und Ungewöhnlichen, welches ihm eigen ist, doch so wenig ein wirkliches Unrecht in sich schließt, daß es bei redlicher Erwägung nur einem Uebelgesinnten anstößig bleiben könnte.

Der so zum Schluß gekommenen Erzählung fügt nun Jesus V. 16 den deutenden Ausspruch hinzu: *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.* Der in der Recepta noch folgende Zusatz *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, noch von Lachmann und de Wette auf Grund überwiegend äußerer Bezeugung beibehalten, ist, nachdem das Gegenzeugnis von B, L, Z u. a. auch durch den Sin. verstärkt ist, mit Tischendorf und Weiß zu streichen. Bei dieser schwankenden Bezeugung nämlich ist es gegen die Aechtheit entscheidend, daß sich dieser Satz genau ebenso lautend mit einstimmiger Bezeugung am Schlusse einer andern Parabel, der von der Hochzeit des Königssohnes, findet (Kap. 22, 14). Denn daß er ursprünglich wirklich am Schluß beider Gleichnisse gestanden hätte, an unserer Stelle aber nur aus Versehen der ganze Satz später ausgefallen sei, das glaublich zu machen, reicht doch die gleiche Endung seines letzten Wortes mit dem des voranstehenden Satzes (*ἐσχαTOI* und *ἐκλεκTOI*) wahrlich nicht aus (gegen Meyer). Dagegen erklärt sich seine Uebernahme aus Kap. 22, 14 hierher als erläuternder Zusatz leicht aus dem alten Misverständnis unserer Parabel, als beabsichtige sie ebenso wie die von der Hochzeit des Königssohnes einer gewissen Klasse von Angehörigen des diesseitigen Gottesreiches die schließliche Wiederausstoßung anzukündigen. Diejenigen, welche den Zusatz, ohne

das Gleichnis in diesem Sinne mißzuverstehen, dennoch beibehalten wollen, sehen sich denn auch genöthigt, den Gegensatz der ἐκλεκτοί und der κλητοί statt auf die wirklichen Theilhaber am Reiche Gottes im Gegensatz zu den bloß Berufenen hier vielmehr nur auf den Vorzug einiger Theilhaber vor den übrigen zu beziehen, sei es nun ein Vorzug der Gesinnung (Olshausen), oder ein außerordentlicher Grad der Belohnung (Meyer), beides aber im Widerspruch mit dem sonst einmüthigen Sprachgebrauch des Neuen Testaments.

Es beschränkt sich demnach der deutende Ausspruch Jesu auf jenen ersten Satz: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχ. πρῶτ. καὶ οἱ πρ. ἔσχ. Der Sinn aber dieses Ausspruches, der, fast gleichlautend mit Kap. 19, 30, nun auf Grund der Parabel die dortige noch unaufgeklärte Voraussagung wiederaufnimmt, will nun ganz aus der vorangegangenen Erzählung bestimmt werden, an welche er sich mit οὕτως ausdrücklich anlehnt. In der That läßt der Rückblick auf den Gang der Erzählung, so durchsichtig wie er sich uns erwiesen hat, nun keinen Zweifel mehr darüber, wie der V. 16 ihr angeschlossene Satz zu verstehen ist. Zunächst nämlich ist klar, daß die Kategorien οἱ πρῶτοι und οἱ ἔσχατοι in V. 16 den Kategorien οἱ πρῶτοι und οἱ ἔσχατοι in der bildlichen Erzählung genau entsprechen müssen. Waren also „die Ersten" der Erzählung diejenigen Arbeiter, welche, weil schon am frühen Morgen für eine volle Tagesarbeit gedungen, rücksichtlich der Größe und Schwere des ihnen zugetheilten Tageswerkes allen übrigen voranstanden, und „die Letzten" der Erzählung diejenigen Arbeiter, welche, weil erst am späten Abend nur für Eine Abendstunde gedungen, in derselben Hinsicht hinter allen Uebrigen zurückstanden (vgl. zu V. 8 und V. 12), — so können nun auch „die Ersten" in V. 16 nur diejenigen Angehörigen des Gottesreiches sein sollen, welche, weil durch die Besonderheit ihrer Berufung vor die umfassendsten Aufgaben gestellt, rücksichtlich der Größe und Schwere des ihnen in der Arbeit des Reiches Gottes zugefallenen Tagewerkes den Uebrigen voranstehen, und „die Letzten" diejenigen, welche, weil nach der Besonderheit ihrer Berufung nur in einen äußerst beschränkten Wirkungskreis gewiesen, in derselben Hinsicht hinter den Uebrigen zurückstehen. Aber auch die in V. 16 von

diesen Letzten resp. Ersten des Reiches Gottes gemachten Aussagen ἔσονται πρῶτοι und ἔσονται ἔσχατοι lassen vermöge ihrer Bezogenheit auf die vorangegangene Erzählung nur Eine Auslegung zu. Denn, wenn doch der Schwerpunkt der ganzen Erzählung in dem V. 9 u. 10 berichteten zwiefach unerwarteten Begebnis lag, einmal daß die Letzten sich trotz ihrer so viel geringeren thatsächlichen Leistung doch rücksichtlich der Höhe des Lohnes ebenso gestellt sahen, als gehörten sie in die Kategorie der Ersten, V. 9, und zum andern, daß die Ersten sich trotz ihrer so viel größeren Leistung rücksichtlich des Lohnes nicht höher gestellt sahen, als die Letzten, während alles, was noch folgte, nur als eine Rechtfertigung dieser beiden correspondirenden Vorgänge durch den Mund des Hausherrn sich uns erwiesen hat, — so ist klar, daß die V. 16 zuerst (entsprechend der Reihenfolge der Lohnaustheilung in der Erzählung) von den Letzten des Gottesreiches gemachte Aussage ἔσονται πρῶτοι ganz nach Analogie des V. 9 der Erzählung, dann aber auch die darnach von den Ersten gemachte correspondirende Aussage ἔσονται ἔσχατοι ebenso bestimmt nach Analogie des V. 10 der Erzählung verstanden werden muß. Nehmen wir hinzu, daß, wenn in dem einleitenden Abschnitt (Kap. 19, 27 — 30) überall von dem Gnadenlohn im künftigen Gottesreiche die Rede war, dann gewiß auch die Lohnaustheilung, von welcher die eben genannten V. 9 u. 10 der Parabel sagen, auf die Belohnung im künftigen Gottesreiche bezogen werden muß, so ergiebt sich als der Sinn des deutenden Ausspruches V. 16: Zum ersten, es werden diejenigen Arbeiter des Reiches Gottes, denen durch die Besonderheit ihrer Berufung nur ein relativ geringstes Tagewerk auf Erden zugewiesen war, sich dennoch im künftigen Gottesreich beim Empfang des Lohnes nicht anders gestellt finden, als wenn ihnen das hervorragendste Tagewerk zugetheilt gewesen wäre; und zum andern, es werden diejenigen, welche hinsichtlich der Größe und Schwere des durch göttliche Berufung ihnen zugetheilten diesseitigen Tagewerkes allen übrigen voranstanden, dennoch bloß um deswillen sich beim Empfang des Lohnes nicht anders gestellt finden, als jene in dieser Hinsicht hinter ihnen am weitesten Zurückstehenden. Damit ist dann freilich keineswegs gesagt, daß trotz der großen Verschieden-

heit der Leistung alle Arbeiter des Reiches Gottes bezüglich des Lohnes im Jenseits einander werden unterschiedslos gleichgestellt werden. Im Gegentheil, daß es im Gottesreiche der Zukunft einen mannigfach verschiedenwerthigen Lohn für verschiedenwerthige Leistung im Diesseits überhaupt giebt, das ist in jenem Ausspruch die Voraussetzung. Aber es wird, so ist auf Grund dieser Voraussetzung gesagt, nicht diejenige Verschiedenheit unter den Arbeitern des Gottesreiches, welche im Diesseits zunächst vor Augen liegt, nämlich die in ihrer Größe und Schwere so sehr verschiedenen Aufgaben, in welche sich die Einzelnen im Diesseits durch verschiedenartige göttliche Berufung gestellt sahen, und die dadurch bedingte große Verschiedenheit in der äußeren Summe von Leistungen für die verschiedene Zumessung des Gnadenlohnes maßgebend sein. Von denen, die in dieser Hinsicht die Letzten, resp. die Ersten waren, gilt der Satz, daß um dieser ihrer diesseitigen Stellung willen beim Empfang des künftigen Gnadenlohnes weder die Einen irgend verkürzt, noch die Andern irgend bevorzugt werden sollen. Statt nach der den Menschen vor Augen liegenden und für Menschen nachrechenbaren Verschiedenheit der äußeren Summe von Leistung wird vielmehr, wie hier ergänzend eingefügt werden mag, lediglich nach der allein Gott bekannten Verschiedenheit des inneren Werthes der Leistung der künftige Gnadenlohn einem jeden zugemessen werden, nämlich nach dem verschiedenen Grade hingebender Treue, mit welchem ein jeder an der ihm zugetheilten Aufgabe, sei sie nun die größte oder die kleinste gewesen, gearbeitet, und innerhalb des ihm zugewiesenen großen oder geringen Wirkungskreises entsprechende Frucht gewirkt hat. Man vergleiche insbesondere das Gleichnis von den anvertrauten Talenten, wo ähnlich wie in unserer Parabel die Knechte von verschiedener Leistung gleiches Lob und gleichen Lohn empfangen, weil die Verschiedenheit ihrer Leistung nur der Verschiedenheit ihrer Begabung und der damit gesetzten Aufgabe entspricht (Matth. 25, 15 u. 20—23), mit dem Gleichnis von den anvertrauten Minen, wo die Knechte für die verschiedene Leistung wirklich auch in demselben Verhältnis verschiedenen Lohn empfangen, weil sich hier bei gleicher Begabung und Aufgabe in der verschiedenen Leistung ein verschiedener Grad der Treue und des Eifers bewiesen hat (Luc. 19, 13 u. 16—19).

Ist dem aber so, wie Kap. 20, 16 sagt, dann ist ja damit nun auch das Räthsel jenes fast gleichlautenden der Parabel voranstehenden Ausspruches: *πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτ. ἔσχ. καὶ ἔσχ. πρῶτ.* gelöst. Die beiden Sprüche nämlich lauten abgesehen von dem Unwesentlichen, daß Kap. 20, 16 in Conformität mit der bildlichen Erzählung die von den Letzten gemachte Aussage als erstes Satzglied voransteht, nur darin verschieden, daß es dort hieß: *πολλοὶ πρῶτοι*, bzw. *ἔσχατοι*, während es hier nun schlechthin heißt: *οἱ ἔσχ.* bzw. *πρῶτ.* Aber diese Verschiedenheit des Wortlautes entspringt einfach daraus, daß die Kategorien *πρῶτοι* und *ἔσχατοι*, welche dort noch ganz allgemein gedacht sind, nur in Beziehung auf die verschiedene Größe der Leistungen überhaupt, nunmehr hier durch die entsprechenden Kategorien der bildlichen Erzählung einen ganz bestimmten engeren Sinn bekommen haben. Dort war allgemein vorausgesagt, daß in vielen Fällen solche, welche ihren Leistungen nach im Diesseits Erste waren, dem Lohne nach dort Letzte sein werden, und umgekehrt. Diese allgemeine Voraussagung aber hat nun im Gleichnis ihre Erläuterung, und auf Grund des Gleichnisses ihre nähere Bestimmung dahin erhalten, daß sie von denjenigen Ersten, bzw. Letzten gilt, deren hervorragende bzw. untergeordnete Leistungen die Folge einer verschiedenen göttlichen Berufung sind, und daß sie sich in der Weise erfüllen wird, daß die in diesem Sinne Letzten hinter den Ersten nicht zurückgestellt, und die in diesem Sinne Ersten den Letzten nicht werden vorgezogen werden.

Und hiermit ist denn auch der allgemeine Lehrzweck der Parabel schon zu Tage getreten. Er kann ja kein anderer sein, als eben der, jenen ersten Ausspruch, der ihr voransteht, im Sinne des zweiten, mit dem sie abschließt, zu erläutern. Der Lehrzweck der Parabel ist somit der, zu zeigen, daß bei der Zumessung des Lohnes im künftigen Gottesreiche sich vielfach eine ganz andere Rangordnung ergeben wird, als es die vor Augen liegende Verschiedenheit der Leistungen im Diesseits erwarten läßt, indem bei mannigfach verschiedener Größe der den Einzelnen in der Arbeit am Reiche Gottes zugewiesenen Aufgaben dennoch die in dieser Hinsicht Letzten bei der Zumessung des jenseitigen Lohnes

hinter den Ersten nicht zurückgestellt, und die in dieser Hinsicht Ersten den Letzten nicht werden vorgezogen werden. Und zwar zeigt das Gleichnis diese Wahrheit in der Weise auf, daß es in seinem ersten Theile zunächst die mannigfache und große Verschiedenheit des den Einzelnen durch die besonderen Umstände ihrer Berufung im Diesseits zugewiesenen Tagewerkes zur bildlichen Darstellung bringt, während sodann der zweite Theil die Thatsache der Zukunft, daß, die in dieser Hinsicht die Letzten, resp. die Ersten waren, um deswillen bei Empfang des Lohnes nicht anders gehalten werden sollen als die Ersten, resp. Letzten, nicht nur bildlich darstellt, sondern zugleich auch als eine mit dem Postulat der göttlichen Gerechtigkeit wol übereinstimmende nachweist.

Damit ist nunmehr der Weg zur richtigen Deutung der bildlichen Erzählung im Einzelnen gewiesen und zugleich geebnet. Denn von diesem Ausgangspunkte aus finden die vielumstrittenen Schwierigkeiten der Deutung sämmtlich ihre Lösung. Ein Weinbergsbesitzer, welcher Arbeiter suchend die müßigen Leute draußen auf dem Markte zur Arbeit ruft in seinen Weinberg, das ist zunächst der allgemeine Rahmen, der die bildlichen Vorgänge des ersten Erzählungstheiles umschließt. Dem entspricht auf dem Gebiete des Himmelreiches der göttliche Ruf zur Arbeit in seinem Reiche, welcher ergeht an die Menschen, die mit nichts oder doch mit Nichtigem beschäftigt müßig stehen draußen auf dem Markte der Welt und ihres weltlichen Lebens. Es ist der Ruf zum Eintritt in die Arbeit des Gottesreiches gemeint, der mit der Predigt Jesu vom Reiche Gottes an die Menschen ergeht, derselbe Ruf, welcher noch eben mit dem δεῦρο ἀκολούθει μοι aus Jesu Munde an den reichen Jüngling gelangt war (Kap. 19, 21), und dem die Zwölfe willige Folge gegeben haben, als sie in die Nachfolge Jesu eintraten (Kap. 19, 27), jedoch ohne daß in der Erzählung selbst diese Vermittlung des göttlichen Rufes durch Jesu Person und Wort mit in den Bereich der bildlichen Darstellung gezogen wäre. In der Sache ist es demnach auch derselbe Ruf zum Reiche Gottes, von dem schon in der Parabel von dem großen Gastmahl (Luc. 14, 16 ff.), gesagt war, nur daß er hier von einer ganz andern Seite her zur Darstellung kommt, als dort.

Während er dort bildlich dargestellt war als eine Einladung zur Theilnahme an den fertig gestellten Genüssen eines Gastmahles, so hier als eine Aufforderung zur Uebernahme der Arbeit eines Weinbergs. Die Weinbergsarbeit nämlich ist das tertium comparationis, auf das es bei der Vergleichung des Reiches Gottes mit einem Weinberg in unserer Parabel wesentlich ankommt. Das bereits für die alttestamentliche Theokratie Israels gebrauchte (Jes. 5, 1—7; 27, 2. Jer. 12, 10. Joel 1, 7) und auch in andern Gleichnissen Jesu zur Darstellung des Gottesreiches verwendete Bild eines Weinberges (Kap. 21, 28 u. 33 ff. Luc. 13, 6 ff.) wird hier nach der Richtung verwerthet, daß der Arbeit in seinem Weinberg, mit welcher ein Weinbergsbesitzer Arbeitsleute beauftragt, die Arbeit im Dienste Gottes und für die Sache Gottes verglichen wird, zu welcher der göttliche Ruf in sein Reich die Menschen auffordert. Nur so ist darum im Sinne unserer Parabel die Vergleichung mit dem Weinberg noch näher auszuführen, daß, wie Weinbergsarbeit überaus schwere, saure Arbeit ist, so auch die Arbeit im Reiche Gottes dem, welcher in sie eintritt, große Opfer, Entbehrung, Beschwerde auferlegt. Denn so weit mit der Vergleichung zu gehen, sind wir bestimmt veranlaßt sowol durch die einleitende Rede Jesu von den Opfern, welche seine Nachfolge im Diesseits mit sich bringt, als auch durch den weiteren Verlauf der Erzählung selbst, wo die mit der Arbeit verbundene Beschwerde nachdrücklich betont wird, V. 12. Demgemäß ist auch bei der Arbeit nicht nur an ein berufsmäßiges Wirken nach außen hin für die Ausbreitung und Ausgestaltung des Gottesreiches auf Erden zu denken, sondern der Begriff der Arbeit umfaßt im Sinne der Parabel überhaupt jede Art von Anstrengung, Beschwerde und selbstverleugnender Hingabe des Eigenen an Zeit, Kraft oder Habe, welche der göttliche Ruf in sein Reich dem Menschen um Gottes und seiner Sache willen auferlegt.

In diesem allgemeinsten Sinne also handelt der erste Theil der Erzählung von der göttlichen Berufung der Menschen zur Arbeit in seinem Reiche. Und zwar zeigt er zunächst die besondere Art und Weise, wie Gott bei dieser Berufung verfährt. Die Voraussetzung des ganzen Verfahrens jenes Hausherrn war die, daß es

ihm bei seinem Werben um Arbeiter nicht sowol auf die Erzielung einer möglichst großen Summe von Arbeitsleistung ankam, als vielmehr auf die Personen der Arbeiter selbst, daß sie nicht müßig stehen, sondern Beschäftigung finden sollten. So zweckt auch die göttliche Berufung der Menschen zur Arbeit in seinem Reiche nicht sowol auf das ab, was sie Gotte leisten sollen, wie wenn er ihrer Arbeit für sich bedürfte, als vielmehr auf die Personen der zu Berufenden selbst, daß sie nicht in müßiger Unthätigkeit die Bestimmung ihres Daseins verfehlen, sondern ihre Bestimmung erfüllen mit der Arbeit in seinem Dienst. Darum, wie jener Hausherr unermüdlich von neuem ausgeht, um immer wieder andere Arbeiter noch zu suchen und anzuwerben, so hört die göttliche Liebe nicht auf, den Menschen suchend nachzugehen, indem sie unermüdlich als Ziel verfolgt, daß möglichst viele und wo möglich alle Müßigen um ihrer selbst willen herangezogen werden sollen zur Arbeit im Reiche Gottes. Und wie jener Hausherr alle Arbeiter, welche er findet, ohne Unterschied anwirbt, gleichviel ob sie um die Stunde, in welcher er sie gefunden, ihm noch viel oder wenig leisten können, so ergeht der göttliche Ruf zur Arbeit in seinem Reich an alle ohne Unterschied, gleichviel ob nach den besonderen Umständen, unter welchen die Berufung an sie gelangt, ein Mehr oder Weniger von Arbeit ihnen zufällt. Auf diese Weise ergiebt sich dann unter denen, welche dem göttlichen Rufe folgend in die Arbeit des Reiches Gottes eintreten, derselbe große Unterschied, der zwischen den Arbeitern jenes Weinbergs besteht. Gleich jenen in der Morgenfrühe Gedungenen, die als solche sich in ein Tagewerk von der denkbar längsten Dauer voller zwölf Stunden gestellt sehen, und alle Last des Tages und die Hitze zu tragen haben, so sind etliche unter den Arbeitern im Reiche Gottes durch Gottes Berufung in eine Arbeit gestellt, welche den denkbar größten Umfang hat und die denkbar größte Beschwerde auferlegt, während andere, gleich jenen erst am Abend nur für die verhältnismäßig mühelose Arbeit Einer Abendstunde Gedungenen, nur eine Arbeit von sehr engbegrenztem Umfang und anscheinend geringer Beschwerlichkeit zu verrichten finden. Aber dieser Unterschied zwischen den Ersten und den Letzten hat eben seinen Grund nur in der verschiedenartigen Berufung, und nicht in einem besonderen Verdienst der Ersten oder

in einer besonderen Schuld der Letzten, als seien sie dem Rufe zur Arbeit minder willig gefolgt, als jene. Daß es so zu denken ist, war in der Erzählung schon durch das εἶδεν ἄλλους, εὗρεν ἄλλους, V. 3 u. 6, angezeigt, und vollends durch das V. 6—7 eingefügte besondere Gespräch zwischen dem Hausherrn und den Letzten gegen jedes Mißverständnis sichergestellt. — Hiermit ist die Frage nach der Bedeutung der verschiedenen Tagesstunden, zu welchen der Hausherr ausgeht, und die einzelnen Arbeiterclassen eintreten in die Weinbergsarbeit, bereits beantwortet. So gewiß die frühere oder spätere Stunde des Gedungenseins in der Erzählung nicht für sich, sondern nur als der die jedesmalige Größe der Leistung bedingende Anfangstermin der Arbeit Bedeutung hat, so gewiß ist dieses Früher oder Später nur die zeitliche Form, in welcher, wie einerseits das Unermüdliche und den besonderen Umständen nach mannigfach Verschiedene der göttlichen Berufung, so andererseits die dadurch bedingte große Verschiedenheit der Leistung, zu welcher die Einzelnen sich berufen finden, zur anschaulich bildlichen Darstellung kommt. In der That erweist sich auch jeder Versuch, dieses zeitliche Nacheinander der Tagesstunden in die Deutung zu übertragen, als verfehlt und unausführbar. Diejenigen, welche dadurch die verschiedenen Weltstunden der Heils- und Kirchengeschichte, sei es vom Beginn der alttestamentlichen (so viele ältere Ausleger), oder von dem der neutestamentlichen Zeit an (z. B. Meyer, Lange) abgebildet finden wollen, geben ja hiermit nur von dem jedesmaligen Anfangstermin der Arbeit bei den einzelnen Arbeiterclassen eine zeitliche Deutung, nicht aber, was dann doch nothwendig geschehen müßte, auch von dem Endtermin und der zwischen beiden liegenden und durch sie in ihrer Dauer jedesmal verschieden bestimmten Arbeitszeit, und lassen so, nur um nach einer Seite hin die zeitliche Form der Erzählung ausdeuten zu können, die Sache selbst außer Betracht, auf welche es in ihr ankam, nämlich das dort nicht auf einem Früher oder Später der Arbeitszeit, sondern auf einem Mehr oder Minder der Arbeitsleistung beruhende Rangverhältnis unter den Arbeitern. Gegen Meyer, der sich hier wieder mit der Voraussetzung des Eintretens der Parusie bei Lebzeiten des gegenwärtigen Geschlechtes hilft, ist das zu Luc. 16, 9 Gesagte zu vergleichen.

Und daß sie der zeitlichen Form der Erzählung, welche sie gleichfalls auszudeuten versucht, doch nicht wirklich gerecht wird, gilt auch von der anderen Auffassung älterer Ausleger, welche die verschiedenen Tagesstunden der Erzählung auf die verschiedenen Lebensstunden im Leben des Einzelnen von der frühen Jugend bis zum späten Alter beziehen wollen. Denn so kommen zwar die einzelnen Stunden als der jedesmalige Anfangstermin der Arbeit zu der zwölften Stunde als dem jedesmaligen Endtermin in ein der Erzählung entsprechendes Verhältnis, aber nur, indem die Einheit des Arbeitstages mit seinem Feierabend, der in der Erzählung der gleiche und selbe für alle ist, in eine unzählige Vielheit von Lebenstagen aufgelöst wird. Mag also immerhin für die anwendende Ausführung des Gedankens der Parabel der Hinweis auf die erfahrungsmäßige Thatsache nahe liegen, daß etliche schon in früher Jugend Berufene die ganze Zeit eines langen Lebens der Arbeit des Reiches Gottes widmen, während andere erst am späten Abend ihres Lebens Berufene fast nichts mehr für Gottes Reich zu wirken in der Lage sind, so hat dieser Hinweis doch nur Berechtigung als eine der bildlichen Form der Erzählung in einem Punkte frei angepaßte Exemplificirung des an sich viel umfassenderen Gedankens der Parabel, nicht aber darf er sich geben als eine eigentliche Deutung der Stundeneintheilung des Arbeitstages.

Noch aber erübrigt die Deutung des letzten wesentlichen Zuges im ersten Erzählungstheile, nämlich des bei dem Anwerben der Arbeiter überall stattfindenden Lohnversprechens, was dann auf die Frage von der Bedeutung des Denars führt, die meist für die schwierigste erachtet wird. Aber auch hier ist uns der Weg zur richtigen Deutung durch die bisherige Untersuchung bereits gezeigt. Wie nämlich jener Hausherr die in der Frühe Gedungenen nicht in den Weinberg sendet, ohne ihnen für die volle Tagesarbeit auch den zugestandenermaßen (*συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργ.*, V. 2) vollen Tagelohn eines Denars zuzusichern, und auch alle übrigen Arbeiter nicht, ohne ihnen für das ihnen zugewiesene Maß von Arbeit eine nach irgend gerechter Schätzung voll entsprechende Vergütung in Aussicht zu stellen, so beruft auch Gott niemanden in sein Reich ohne die Verheißung, daß er für alle

Opfer, Anstrengung und Beschwerde, die er im Diesseits um Gottes willen auf sich nimmt, einen voll entsprechenden Ersatz empfangen werde im künftigen Gottesreich, so daß also den in die denkbar größte Arbeit Berufenen auch ein Lohn verheißen ist, der ihnen für das, was sie als solche zu leisten haben, zweifellos vollen Ersatz bietet, und so weiter jedem für das Maß von Arbeit, welches gerade von ihm gefordert wird, ein ihn reichlich entschädigendes Maß des Lohnes. Diese Deutung entspricht genau sowol der bildlichen Erzählung selbst, als auch der einleitenden Rede des Herrn, insbesondere dem Ausspruch Kap. 19, 29: *καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν . . ,. . ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου, πολλαπλασίονα λήμψεται.* Der Arbeitslohn der Parabel und speciell der Denar ist also weder ein Ersatz, der dem Arbeiter des Reiches Gottes schon im Diesseits zufällt (z. B. Stier, Rebe), eine Deutung, welche das in der Erzählung vorliegende Verhältnis des Lohnversprechens, mit welchem zur Arbeit geworben, und im Blick auf welches gearbeitet wird, zu der Lohnvertheilung nach vollbrachter Arbeit und für vollbrachte Arbeit gänzlich verwischt und verwirrt, noch auch kann der Denar nur überhaupt das ewige Leben im künftigen Gottesreiche sein, da ja dieses für alle treuen Arbeiter des Gottesreiches das gleiche und selbe ist, und als das gleiche von vornherein ihnen allen ohne Unterschied zugesagt wird, während der Denar der Erzählung doch das bestimmte Maß eines Lohnes darstellt, der an sich höher oder geringer bemessen werden kann, und der gerade in dieser Höhe nur den Ersten im Unterschied von den Uebrigen zugesagt ist. Da also einerseits nur an einen Lohn gedacht werden kann, der dem künftigen Gottesreiche angehört, und andrerseits nur an einen Lohn, der nicht von vornherein für alle, die am Reiche Gottes Theil haben, der gleiche ist, sondern den Einzelnen in verschiedener Höhe zugemessen werden kann, so kann mit dem Arbeitslohn der Erzählung nur derjenige besondere Gnadenlohn gemeint sein, der jedem einzelnen neben und mit dem Besitz des ewigen Lebens im künftigen Gottesreiche zugesagt ist als Ersatz für alle Opfer, Anstrengungen und Beschwerden, die er im Diesseits um Gottes willen auf sich genommen hat (vgl. jenen *θησαυρὸς ἐν οὐρανοῖς*, den Jesus vorher dem reichen Jüngling in Aussicht gestellt, und jenes Sitzen auf

zwölf Thronen, welches er den Aposteln zugesagt hat Kap. 27, 21 u. 28), und speciell der Denar ist dann dasjenige Vollmaß dieses Gnadenlohnes, welches dem denkbar größten und schwersten Tagewerk eines Arbeiters im Gottesreiche ebenso entspricht, wie der Denar als ein zugestandenermaßen voller Tagelohn der vollen Tagearbeit eines Mannes. Hiermit ist auch klar gestellt, warum in der Erzählung der dort eigentlich selbstverständliche Umstand, daß zwischen dem Arbeitgeber und den Arbeitnehmern die Höhe des Arbeitslohnes nicht durch einseitige Festsetzung, sondern durch gegenseitiges Uebereinkommen festgestellt wird, gerade bei den ersten Arbeitern mit jenem *συμφων. δ. μετ. τ. ἐργ.* ausdrücklich erwähnt ist, darum nämlich, weil es für den Gedanken der Parabel darauf ankam, den den Ersten zugesagten, dem üblichen Satze gemäß auf einen Denar normirten Lohnbetrag nach seiner Vollwerthigkeit als Lohn einer vollständigen Tagesarbeit von vornherein durch ausdrückliche Anerkennung seitens der Arbeiter außer Zweifel und gegen jede Einrede sicher zu stellen, nicht aber etwa, weil die ersten Arbeiter des Gottesreiches als besonders lohnsüchtig hätten geschildert werden sollen, — eine Ausdeutung, die auf dem Boden der überall nur von gemietheten Lohnarbeitern handelnden Erzählung jeder triftigen Grundlage ermangelte. Wenn es also auf dem Gebiet des Reiches Gottes zwischen Gott und den Menschen sich allerdings nicht, wie durchweg in der bildlichen Erzählung, um einen Lohn handelt, der auf Grund gegenseitiger Uebereinkunft über Leistung und Gegenleistung Gegenstand eines Rechtsanspruches ist, sondern nur um einen Lohn, den Gott in freier Gnade den Menschen verheißt und aufbehält, und der nur, sofern der Mensch dieser freien Gnadenverheißung Gottes unbedingt trauen darf, zu einem Gegenstand des Anspruches für ihn wird, so ist das eben ein überall durchgehender, weil nothwendiger und selbstverständlicher Unterschied zwischen dem abgebildeten und dem zur bildlichen Darstellung verwendeten Verhältnisse.

Von der diesseitigen Gegenwart, welche der Arbeit am Reiche Gottes gehört, geht dann der zweite Theil der Erzählung über auf denjenigen Zeitpunkt der Zukunft, in welchem nach vollbrachter Arbeit der allen verheißene Gnadenlohn einem jeden überantwortet werden wird. Denn wenn dieser zweite Erzählungstheil nun be-

ginnt mit dem Berichte, daß der Hausherr am Abend seinen Verwalter beauftragt habe, die Arbeiter zu rufen, und ihnen den Lohn zu geben, so ist damit bestimmt hingedeutet auf den Zeitpunkt, wann nach Vollendung der diesseitigen Arbeitszeit der Messias im Namen und Auftrag Gottes die Reichsgenossen um sich sammeln, und einem jeden seinen besonderen Lohn im künftigen Gottesreiche überantworten wird. Was nämlich zunächst den Abend betrifft, so folgt daraus, daß die einzelnen Stunden des Arbeitstages in der Erzählung keine zeitliche Deutung vertragen, noch nicht, daß nun auch der Feierabend nur „das Schema für den göttlichen Urtheilsspruch über die Arbeit" sei (Nebe), nicht aber die Zeit des Lohnempfanges nach vollbrachter Arbeit bedeuten könne. Wäre es wirklich so, dann hätte man eher noch Ursache, doch eine zeitliche Deutung der Stunden zu versuchen, resp. dort an der Lösung der Schwierigkeit zu verzweifeln, ehe man diese Bedeutung des Abends aufgäbe, die sich doch wahrlich bei seiner beide Erzählungstheile von einander scheidenden Stellung jedem noch unbefangenen Hörer und Leser zu deutlich aufdrängt. Aber jene Folgerung ist keineswegs nothwendig. Vielmehr bildet in der Erzählung das Ganze des Tages als die Zeit der Arbeit mit dem Feierabend als der Zeit des Lohnempfanges und Lohngenusses einen Gegensatz für sich, welcher unabhängig ist von dem Gegensatz der einzelnen Stunden untereinander, der somit auch dann bestehen bleibt, wenn man urtheilen muß, daß der Unterschied der Stunden, durch den in der Erzählung die verschiedene Arbeitsdauer bestimmt wird, nicht eine verschiedene Zeit, sondern nur das verschiedene Maß der an dem großen Arbeitstage des Gottesreiches den Einzelnen zufallenden Arbeit kann darstellen sollen. — Und was sodann den *ἐπίτροπος* der Parabel betrifft, so hat sich in dem Zusammenhang der Erzählung selbst keinerlei Veranlassung für die Einführung dieser Person gezeigt. Will man ihre Herbeiziehung an dieser Stelle also nicht für ein ganz überflüssiges Beiwerk erklären, so muß darin eine ausdrückliche Hindeutung auf die Person des Messias gefunden werden, als welcher im Namen und Auftrag Gottes einem jeden seinem Lohn geben wird, eine Hindeutung, die freilich, wenn der Abend wirklich nichts bedeutete, ganz ferne läge, die aber sehr nahe lag, wenn der Abend in der Deutung

zusammenfällt mit der Errichtung des zukünftigen Messiasreiches. Nehmen wir nun jenen bereits erörterten deutenden Ausspruch Jesu selbst V. 16 hinzu, der sich unmittelbar auf V. 9 u. 10 zurückbezog, so fügt sich hier die centrale Lehre der Parabel auf den durch das Bisherige gegebenen Voraussetzungen so in den Zusammenhang ihrer Deutung ein: Wenn einst der Messias nach Beendigung des gegenwärtigen Weltlaufes so thun wird, wie der Verwalter des Gleichnisses am Abend des Arbeitstages, wenn er im Namen und auf Befehl Gottes die Reichsgenossen um sich sammeln, und einem jeden seinen besonderen Lohn geben wird, dann werden (gleich den letzten Arbeitern des Gleichnisses, die den vollen Tagelohn eines Denars empfangen) diejenigen, welchen nur das geringste Maß von Arbeit im diesseitigen Gottesreiche zugewiesen war, doch sich um deswillen in dem Maße des Gnadenlohnes um nichts verkürzt finden, sondern werden trotz der anscheinenden Geringfügigkeit ihrer Leistungen doch einen Lohn empfangen so reich und groß, als wäre ihnen das größte Maß von Arbeit im Diesseits zugewiesen worden. Andrerseits aber werden (gleich den ersten Arbeitern der Parabel, die auch nur denselben Lohn eines Denars empfangen) diejenigen, welchen das größte Maß von Arbeit im Diesseits wirklich zugewiesen war, schon um deswillen sich beim Empfang des Gnadenlohnes um nichts bevorzugt finden, sondern selbst solche sich gleichgestellt sehen, deren Leistungen im Diesseits hinter den ihren am weitesten zurückstanden.

Noch aber hat bei dieser Deutung der Umstand keine Verwerthung gefunden, daß der Hausherr die Vertheilung des Lohnes von den Letzten beginnen läßt bis hin zu den Ersten. So wenig nämlich auf dem Boden der natürlichen Erzählung in der bloßen Reihenfolge des Ausgezahltwerdens schon eine wirkliche Bevorzugung der Einen oder eine Benachtheiligung der Andern gefunden werden konnte, so wenig darf auch die Deutung, die nur auf die Reihenfolge der Auszahlung bezügliche Anordnung des Hausherrn so verwerthen, als werde auch hiermit schon auf eine Bevorzugung der einen oder eine Benachtheiligung der andern Arbeiter des Gottesreiches beim künftigen Empfang des Gnadenlohnes hingedeutet. Der Werth, welchen dieser Zug auch für den Lehr-

inhalt der Parabel wirklich hat, entspricht vielmehr genau der Bedeutung, welche er innerhalb der bildlichen Erzählung hatte; er dient dazu, die das Ganze abschließende Discussion vorzubereiten und einzuleiten. Der Absicht des Hausherrn nämlich, die in der Erzählung jener Anordnung zu Grunde liegt, durch die bei den Letzten beginnende Reihenfolge der Auszahlung das Auffallende und Ungewöhnliche der Lohnbemessung zunächst scharf hervortreten zu lassen, um dann der zu gewärtigenden Einrede der Ersten gegenüber auch das Recht seines Verfahrens gegen sie zu vertreten und ihnen zu beleuchten, entspricht die Absicht Jesu selbst als des Autors der Parabel, die Aufmerksamkeit seiner Hörer, der Zwölfe, die sich ja mit Grund selbst zu der Kategorie der Ersten rechnen durften, zunächst auf das Ungewöhnliche der Lohnbemessung zu richten. Durch das, was der angeordneten Reihenfolge gemäß V. 9 zuerst von dem Lohn der Letzten berichtet ist, wird bei ihnen zunächst dieselbe Erwartung erweckt, von der dann V. 10 gesagt ist, daß sie die Ersten gehegt hätten, nämlich daß nun diese mehr empfangen würden, in welcher Erwartung sie dann durch das V. 10b Berichtete sich enttäuscht sehen mit dem Eindruck, als würde durch ein entsprechendes Verfahren bei dem künftigen Lohnempfang im Gottesreiche den Ersten Unbilliges geschehen. Von hier aus erhellt nun auch schon unverkennbar die Bedeutung, welche das die Parabel nun abschließende Gespräch zwischen den ersten Arbeitern und dem Hausherrn für ihren Lehrinhalt hat. Nicht etwa das kann die Meinung sein sollen, daß bei dem künftigen Empfang des Gnadenlohnes im Messiasreiche eine diesem Gespräch entsprechende Verhandlung zwischen den zu der Kategorie der Ersten gehörigen Reichsgenossen einerseits und Gott andrerseits wirklich stattfinden werde. So wenig z. B. in dem Gleichnis von dem reichen Manne mit dem an den Schluß gestellten ausführlichen Gespräch zwischen Abraham und dem Reichen (Luc. 16, 24 ff.) kann gesagt sein sollen, daß ein gleiches Gespräch im Hades zwischen Abraham einerseits und den durch den Reichen repräsentirten Verstorbenen andrerseits wirklich stattfinden werde, oder auch in dem Gleichnis von dem verlorenen Sohn mit dem abschließenden Gespräch zwischen dem Vater und dem älteren Bruder (Luc. 15, 29 ff.), daß zwischen den pharisäisch Gerechten nach

Art des älteren Bruders einerseits und Gott andrerseits in derselben Weise thatsächlich hin und her verhandelt werde, so wenig ist auch mit dem Gespräch am Schlusse unseres Gleichnisses gesagt, daß thatsächlich beim künftigen Empfang des Gnadenlohnes eine solche Verhandlung zwischen Gott und den Ersten sich entspinnen werde. Wie vielmehr in jenen beiden Gleichnissen die an den Schluß gestellten Gespräche nur den Zweck haben, den gegenwärtigen Hörern das Recht des in der vorangegangenen Erzählung bildlich dargestellten göttlichen Verfahrens mit den Menschen auf dem anschaulichen Wege einer der Erzählung selbst einverleibten und in ihre bildliche Form eingekleideten fingirten Discussion aufzuzeigen, ganz ebenso verhält es sich auch mit dem hier vorliegenden Schlußgespräche. Nachdem Jesus zuerst in der vorangegangenen Erzählung das wunderbare göttliche Verfahren rücksichtlich der Zumessung des Gnadenlohnes an die Ersten und die Letzten thatsächlich geschildert hat, so giebt er nun mit der der bildlichen Erzählung schließlich an- und eingefügten Discussion auch eine die auftauchenden Bedenken schlagend zurückweisende Rechtfertigung dieses Verfahrens. Was also zunächst die murrende Einrede der Ersten, V. 11 u. 12, betrifft, so ist sie etwa nicht die bildliche Darstellung eines Protestes, den die ersten Arbeiter des Gottesreiches beim Empfang des Gnadenlohnes einst erheben werden, was alle diejenigen Ausleger verkennen, welche gegen die richtige Deutung des Lohnes im Gleichnisse auf den Gnadenlohn des künftigen Gottesreiches geltend machen, daß eine derartige murrende Einrede seitens schon selig vollendeter Menschen nicht denkbar sei, — sondern, indem Jesus nun die scheinbar benachtheiligten Arbeiter die Einwendung vorbringen läßt, welche die Art der vorangegangenen Lohnvertheilung naturgemäß bei ihnen hervorrufen mußte, so bringt er damit nur in der durch die Erzählung an die Hand gegebenen bildlichen Form das dem angekündigten göttlichen Verfahren scheinbar entgegenstehende Bedenken zur Aussprache, auf welches er selbst durch die Art der voraufgegangenen Schilderung die Aufmerksamkeit seiner Hörer hat richten wollen, und welches er nun aus ihrer Mitte sich entgegenkommen sieht. Wie nämlich jene ersten Tagearbeiter sich auf den großen Unterschied berufen, der rücksichtlich

der Arbeit zwischen den Letzten und ihnen bestand, dort nur das Zubringen Einer Stunde, hier das Tragen der Last des Tages und der Hitze, und hieraus schließen zu dürfen meinen, daß in der Gleichstellung der Letzten mit ihnen rücksichtlich des Lohnes eine Ungerechtigkeit gegen sie liege, so scheint ja aus dem großen Unterschied, der zwischen den verschiedenen Arbeitern des Gottesreiches besteht, indem den einen das denkbar größte, den andern nur ein ganz geringes Maß von Arbeit zugewiesen ist, zu folgen, daß es eine Ungerechtigkeit gegen die Ersten wäre, wenn die Letzten beim Empfang des Lohnes ihnen gleichgestellt würden. Aber dem ist mit nichten so, sondern dieses in V. 8—10 zur Darstellung gekommene göttliche Verfahren besteht durchaus mit der göttlichen Gerechtigkeit. Das ist es, was Jesus vermittelst der Antwort, mit welcher er nun den Hausherrn der Einrede der Ersten begegnen läßt, seinen Hörern darlegt, und nur in dieser Darlegung den Hörern des Gleichnisses gegenüber besteht die Bedeutung dieser Antwort. Diejenigen Ausleger, welche in fortgesetzter Verkennung der lediglich auf die Belehrung der Hörer gerichteten Tendenz des Schlußgespräches in der Antwort des Hausherrn den lohnsüchtig Gesinnten die schließliche Verurtheilung und Ausweisung aus dem Reiche Gottes angekündigt finden wollen, haben abgesehen von der Grundlosigkeit der Voraussetzung einer die ersten von den andern Arbeitern unterscheidenden lohnsüchtigen Gesinnung auch den ganzen Wortlaut der Erwiederung des Hausherrn selbst gegen sich, insofern dieselbe wol eine Abweisung des vorgebrachten Einwandes als eines unbegründeten, keineswegs aber eine Ausweisung der Personen als Uebelgesinnter enthielt, sondern nur am Schlusse ihnen die beschämende Frage in's Gewissen schob, ob vielleicht die Erhebung des widerlegten Einwandes nicht sowol aus einem Mangel an Verständnis als vielmehr aus einer scheelsüchtigen (nicht lohnsüchtigen) Gesinnung komme. Und dieser Erwiederung des Hausherrn entspricht genau, was Jesus mit ihr den Hörern des Gleichnisses, aus deren Sinn heraus der Einwand V. 12 erhoben war, zu bedenken geben will. Er zeigt ihnen einmal, daß bei einer solchen Bemessung des künftigen Gnadenlohnes, wie er sie V. 9 u. 10 in Aussicht gestellt hat, den ersten Arbeitern des Gottesreiches so wenig ein Unrecht geschieht, wie den ersten Arbeitern

des Gleichnisses. Wie diesen nicht, weil sie ja den Tagelohn eines Denars, um den sie zur Arbeit gedungen waren und sich haben dingen lassen, voll und unverkürzt empfangen, V. 13, so auch jenen nicht, weil ja das Maß des Gnadenlohnes selbst, welches ihnen vollen und reichen Ersatz für alle Mühe und Arbeit ihres diesseitigen Tagewerkes bietet, ihnen keineswegs irgend geschmälert, sondern die Verheißung eines solchen vollwerthigen Ersatzes, mit welcher sie für die Arbeit am Reiche Gottes gleichsam geworben wurden, und im Blick auf welche sie sich dieser Arbeit unterzogen haben, ihnen in jedem Falle unverkürzt erfüllt werden soll. Geschieht ihnen aber nur selbst kein Unrecht, insofern sie ja alles wirklich empfangen, was ihnen verheißen war, und was ihren thatsächlichen Leistungen und Opfern voll entspricht, dann ist auch bezüglich dessen, was andere etwa empfangen, keinerlei Berechtigung zu einer Einwendung mehr vorhanden. So zeigt nun Jesus zweitens seinen Hörern. In der dem Hausherrn in den Mund gelegten Aufforderung an die Ersten, sich zufrieden zu geben mit dem von Rechtswegen ihnen zukommenden und zugefallenen Lohne, V. 14a, liegt die Aufforderung des Herrn an seine zur Kategorie der Ersten gehörigen Hörer, sich zufrieden zu geben mit der in der Parabel dargelegten gerechten göttlichen Ordnung, welche ihnen die Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißung sichert, gleichviel was auch andere empfangen mögen. Denn — so sagen die weiteren Worte des Hausherrn, mit welchen derselbe sich auf sein freies Verfügungsrecht in Sachen seines Eigentums beruft, V. 14b u. 15 — wenn es einmal der Wille Gottes so ist, auch den Letzten einen gleichen Lohn zu geben, wie den Ersten, so muß sich doch an diesem göttlichen Willen jedermann genügen lassen, wenn anders doch Gott, dem Herrn über alle Dinge, gewiß ebenso wie einem menschlichen Hausherrn das Recht zusteht, in souveräner Freiheit mit dem Seinen zu verfahren und darüber zu verfügen nach seinem Willen. Wer also nur diese beiden Wahrheiten im Auge behält, einmal, daß beim Empfang des künftigen Gnadenlohnes niemand wirklich verkürzt werden soll in dem, was ihm durch Gottes Verheißung als Ersatz für seine Arbeit im Diesseits zugesagt ist, und zum andern, daß, wenn nach dem Willen Gottes andere weit über das Maß dessen hinaus, was ihnen nach ihrer

Stellung im Diesseits zuzukommen schien, belohnt werden, doch gegen diesen seinen freien Gnadenwillen keinerlei Einrede zulässig ist, der wird, ob er auch selbst zu den Ersten gehört, sich willig finden und demüthig fügen in das in der Parabel dargestellte Gesetz der Belohnung im Gottesreich. Eine Unwilligkeit, sich darein zu finden, wäre nach allem Gesagten nur dann noch denkbar, wenn jemandes Unzufriedenheit sich nicht sowol aus einem Mangel an Erkenntnis gegen die göttliche Gerechtigkeit, als vielmehr aus einem Defect der Gesinnung gegen die Güte Gottes richtete, zu der sein Auge scheel sähe, weil er sie dem Bruder nicht gönnt. Das ist es, was Jesus mit jener abschließenden Frage des Hausherrn *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι*, V. 15 b, seinen Jüngern schließlich zu bedenken giebt. Wer von ihnen, auch nachdem der auf eine vermeintliche Ungerechtigkeit bezügliche Einwand so schlagend widerlegt ist, sich doch noch nicht zufrieden fühlen sollte mit dem in Aussicht gestellten göttlichen Verfahren, der würde damit eine Gesinnung der Scheelsucht gegen die Erweisung der göttlichen Güte an dem Bruder verrathen, die unter den Gliedern des Gottesreiches nimmermehr aufkommen darf; es wäre also seine Sache in diesem Punkte vor allem sich selbst zu strafen, und den Weg der eigenen Sinnesänderung zu gehen.

Die bösen Weingärtner.

(Matth. 21, 33—44 und Parallelen.)

In V. 23 des 21. Kapitels Matthäi finden wir Jesum im Tempel zu Jerusalem das Volk lehrend, welches sich dort um ihn sammelte. Es ist, wie die genauere Darstellung des Marcus zeigt (vgl. Marc. 11, 11. 15. 19. 27, wonach schon zwischen dem 11. und dem 12. Vers des 21. Kapitels Matthäi eine Nacht in der Mitte liegt), bereits zwei Tage nach seinem festlichen Einzuge in Jerusalem. Schon am Tage zuvor, dem ersten nach dem Einzuge, als Jesus den Tempel reinigte, und Blinde und Lahme, die zu ihm gebracht

wurden, im Tempel heilte, hatten die anwesenden Mitglieder des hohen Rathes an diesem prophetischen Auftreten und Wirken Jesu im Tempel, insbesondere aber an dem ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ der Kinder, welche nach Kinderweise den Zuruf des Volkes von gestern nachahmten, Anstoß genommen (Kap. 21, 12—17). Und als Jesus nun an dem darauffolgenden Tage sein prophetisches Wirken im Tempel lehrend fortsetzt, da kamen nach V. 23 die Mitglieder des Synedriums („die Oberpriester und die Aeltesten des Volkes", nämlich in officieller Deputation) zu ihm, und legten ihm die Frage vor: „In was für Vollmacht thust du diese Dinge (ταῦτα, der Plural faßt das gegenwärtige Lehren mit der Reinigungsthat und mit den Heilungen von gestern zusammen), und wer hat dir gegeben die Vollmacht?" Auf diese Frage erwiedert nun Jesus zunächst mit der Gegenfrage, ob die Taufe Johannis vom Himmel gewesen sei, oder von Menschen, V. 24 u. 25. Denn an ihrer Antwort auf diese Gegenfrage, an ihrer gläubigen Anerkennung oder ungläubigen Verwerfung der göttlichen Mission seines Vorläufers mußte es sich ja zeigen, ob sie für das Zeugnis von seiner eigenen göttlichen Sendung empfänglich seien oder nicht. Und da die Sanhedristen, wie sie sich selbst sagen, eine Anerkennung der göttlichen Mission des Täufers nicht aussprechen können, ohne des Widerspruches mit ihrem thatsächlich ungläubigen Verhalten gegen dessen Person geziehen zu werden, andrerseits aber auch dieselbe aus Furcht vor dem Volke nicht offen zu leugnen wagen, V. 26, und in dieser Verlegenheit es vorziehen, dem Herrn die Antwort auf die von ihm gestellte Vorfrage mit einem οὐκ οἴδαμεν zu weigern, so weigert er nun auch ihnen die Antwort auf ihre von jener Vorfrage abhängige Frage nach seiner eigenen Vollmacht, V. 27. Und nun geht Jesus, nachdem er so sie, die ihn hatten zur Rede stellen wollen, zum Schweigen gebracht hat, seinerseits dazu über, sie zur Rede zu stellen, so daß sie sich selbst das Urtheil sprechen müssen. So zunächst auf Grund der kleinen der größeren vorausgeschickten Parabel von den beiden ungleichen Söhnen eines Vaters. Auf die Aufforderung des Vaters nämlich, zur Arbeit in den Weinberg zu gehen, habe, so erzählt er ihnen, der eine Sohn geantwortet: „Ich will nicht", darnach aber habe er seinen Sinn geändert, und sei doch hinge-

gangen, während der andere mit einem eifrig sich vordrängenden „Ich ich, Herr" (ἐγὼ κύριε) geantwortet habe, in Wirklichkeit aber nicht hingegangen sei, V. 28—30. Da müssen nun die Sanhedristen auf die Frage Jesu: „Wer von den beiden hat den Willen des Vaters gethan?" erwiedern: „Der Erste". Damit haben sie sich aber selbst das Urtheil gesprochen. Sie haben es damit selbst ausgesprochen, was Jesus nunmehr mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν ihnen bekräftigt, daß die Zöllner und die Huren als die in Wahrheit Gehorsamen ihnen vorangehen in den Weinberg des Reiches Gottes, während sie als die in Wahrheit Ungehorsamen dahinten bleiben, V. 31. Denn sie selbst sind ja bis dahin die Ichichsager gewesen, die sich den Schein des größten Eifers im Gehorsam gegen Gottes Gebot zu geben wußten, während andrerseits die Zöllner und die Huren dem göttlichen Gesetze den Gehorsam offen aufgekündigt hatten. Als aber nun mit dem Auftreten Johannis die Zeit kam, wo es galt, den Gehorsam wirklich zu leisten und dem nahenden Gottesreiche entgegenzugehen auf dem von dem Täufer in Uebereinstimmung mit Gesetz und Verheißung des Alten Bundes gewiesenen Wege der Gerechtigkeit (ἦλθ. Ἰω. ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης), da haben sie gegen seine göttliche Sendung in Unglauben sich verstockend den Gehorsam thatsächlich geweigert, und haben sich nicht einmal durch das beschämende Exempel der Zöllner und der Huren zur Sinnesänderung bewegen lassen, welche ihrerseits nun dem Täufer geglaubt und gläubig seiner Bußpredigt Gehorsam geleistet haben, V. 32.

Und sogleich fügt nun Jesus mit den Worten ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε eine zweite Parabel an, V. 33 ff., welche sich auch bei Marcus (Kap. 12, 1 ff.) und bei Lucas (Kap. 20, 9 ff.) findet, bei diesen beiden Evangelisten aber im unmittelbaren Anschluß an das auf die Vollmacht Jesu, resp. die Herkunft der Johannistaufe bezügliche Zwiegespräch Jesu mit den Sanhedristen, ohne Dazwischentreten der kleinen Parabel von den ungleichen Söhnen. Beachtenswerth ist jedoch, wie auch Lucas von jenem Zwiegespräch mit den Sanhedristen die Parabel von den Weingärtnern scheidet durch die ihm eigentümliche einleitende Bemerkung: „Er fing aber an, zu dem Volke (πρὸς τὸν λαόν) dieses Gleichnis zu sagen", V. 9. Zwar ist dabei vorausgesetzt, daß

die Sanhedristen mit gegenwärtig blieben, und auch in erster Linie mit angeredet waren, vgl. V. 19, wie andrerseits bei Matthäus die Mitanwesenheit einer Volksgruppe vorausgesetzt ist, in deren Belehrung Jesus durch die Deputation des hohen Rathes unterbrochen worden war, und die sich während der bisherigen Verhandlung mit der letzteren gewiß nicht gemindert hatte, vgl. V. 23. 26 u. 46. Aber doch ist jener einleitenden Bemerkung des Lucas das beachtenswerthe Moment zu entnehmen, daß Jesus, indem er anfing, diese Parabel zu erzählen, aus dem Ton des besonderen Zwiegespräches mit den Sanhedristen zu dem der öffentlichen Rede und Anrede an den ganzen Kreis der Versammelten übergegangen sei. — Bei der nachfolgenden Auslegung des Textes der Erzählung fahren wir fort, in erster Linie dem Bericht des Matthäus zu folgen unter steter Vergleichung der beiden anderen Evangelisten.

Die Erzählung beginnt: „Es war ein Mensch (vgl. zu Kap. 18, 23), ein Hausherr, welcher einen Weinberg pflanzte, und um ihn her einen Zaun setzte (zum Schutz gegen die Thiere des Feldes), und in ihm eine Kelter grub und einen Thurm baute (*πύργον*, Wächterhaus mit Warte zur Ausschau, wol auch den Winzern zur Wohnung)", also ihn mit allem Zubehör sorgfältig versah. Diese Schilderung der erschöpfenden Fürsorge des Hausherrn durch Herrichtung von Zaun, Kelter und Thurm, wie sie sich eng anlehnt an Jes. 5, 2 (Sept., nur die Reihenfolge ist dort etwas anders, nämlich *φραγμός*, *πύργος*, *προλήνιον*), fehlt bei Lucas. Marcus dagegen hat sie ebenso, nur daß er statt *ληνός*, was die gesammte Keltervorrichtung ist, dem *ὤρυξεν* genauer angepaßt *ὑπολήνιον* sagt (Sept.: *προλήνιον*), d. i. speciell der in den Boden gegrabene Keltertrog, in welchen der gekelterte Traubensaft von oben hineinläuft. Der begonnene Relativsatz geht dann weiter fort: *καὶ ἐξέδοτο* (Tischendorf liest *ἐξέδετο*, vgl. Buttmann, Ntl. Gr., S. 41) *αὐτὸν γεωργοῖς*, *καὶ ἀπεδήμησεν*, d. i. „und übergab ihn Winzern, und verreiste". Lucas fügt dem *ἀπεδήμησεν* noch hinzu *χρόνους ἱκανούς*, was aber nicht heißt „hinreichende Zeit", mit Beziehung auf die nach Herstellung des Weinberges bis zum Fruchtbringen nöthige Zeitdauer (Stier), denn die Abwesenheit des

Hausherrn geht ja über die Zeit des Fruchtbringens hinaus, sondern nach der allgemeineren Bedeutung des Wortes nur überhaupt „geraume Zeit", vgl. Luc. 8, 27; 23, 8. Apg. 8, 11; 14, 3. Die Wahl des Zeitwortes *ἐκδίδωμι*, d. i. „etwas aus seiner Gewalt, aus der Hand geben" in Verbindung mit dem gleichzeitigen Abreisen des Hausherrn läßt die selbständige Stellung erkennen, welche den Winzern rücksichtlich des Weinberges angewiesen ist. Sie werden nicht nur als Tagelöhner zur Verrichtung dieser oder jener Arbeit in den Weinberg gesendet, sondern der Weinberg mit allem Zubehör wird ihnen zur selbständigen Bearbeitung und Verwaltung übergeben, natürlich mit der Verpflichtung, die Früchte seiner Zeit an den Besitzer abzuliefern, dem sie gehören. Auf diese Stellung der Winzer, vermöge deren sie den Weinberg mit allen seinen Einrichtungen selbständig unter ihre Hand bekommen, und dem Herrn für seinen Ertrag verantwortlich sind, kommt es in der Erzählung allein an; müßig dagegen ist die Frage, wie man sich die Art ihrer Besoldung seitens des Herrn zu denken habe, ob in Geld, oder in einem Antheil an den Früchten, oder worin sonst bestehend, da diese Seite des Verhältnisses zwischen dem Hausherrn und den Winzern in der Erzählung ganz außer Betracht bleibt.

Von dem Zeitpunkt der Uebergabe des Weinberges geht dann V. 34 gleich über zu der Zeit der Weinernte, in welcher die Früchte abgeliefert werden sollten: *ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ.* Statt des Vordersatzes „als aber nahete die Zeit der Früchte" setzt Marcus V. 2 nur *τῷ καιρῷ*, Lucas V. 10 nur *καιρῷ* dem Verbum *ἀπέστειλεν* hinzu, d. i. „zur rechten Zeit", hier zur Zeit der Weinernte. In dem Nachsatze kann das zweite *αὐτοῦ* auf nichts anderes bezogen werden als das erste, nämlich auf den Hausherrn als das Subject des Satzes, und nicht zurück auf den auch in dem Vordersatz gar nicht genannten Weinberg, also: „Da sandte er seine Knechte zu den Winzern, um in Empfang zu nehmen die ihm zugehörigen Früchte." Marcus hat für *τοὺς κ. αὐτοῦ*: *ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπ.*, und ähnlich Lucas: *ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπ.* Zur Erklärung der hier gebrauchten Präposition *ἀπό* be-

darf es aber auch an dieſen Stellen nicht der künſtlichen Conſtruction eines Pachtverhältniſſes, nach welchem die Winzer nur einen Theil der Früchte als Pachtzins abzuliefern hätten, während das Uebrige ihnen verbliebe (Meyer, Weiß), ſondern, da die Frucht eines Weinberges ſich weder in Einem Jahre erſchöpft, noch auch die Frucht deſſelben Jahres in Einem Moment zur Reife gelangt, ſo heißt ἀπὸ τῶν κ. oder τοῦ κ. einfach: Sie ſollten in Empfang nehmen, was von der Frucht des Weinberges zur Zeit für die Ablieferung bereit ſein mußte.

Aber die ſo nach den Früchten des Weinberges ausgeſendeten Knechte fanden einen übeln Empfang bei den Winzern. Davon ſagt V. 35 (bei Matthäus) weiter: „Und die Winzer nahmen ſeine Knechte, und einen zerſchlugen ſie, einen tödteten ſie, einen ſteinigten ſie.“ Alſo weit entfernt, ihnen die Früchte zu übergeben, welche ſie im Namen ihres Herrn zu fordern kamen, beantworten ſie vielmehr ihre Forderung mit feindſeliger Gewaltthat, die ſich vom Zerſchlagen ſteigerte zum Tödten, und vom Tödten vollends zur grauſamen Steinigung. Es wird hier erſichtlich, was V. 34 noch nicht zweifellos zu erkennen war, daß dort mit dem ἀπέστ. τοὺς δούλ. αὐτ. nicht ſowol die Sendung einer Schaar von Knechten gemeint war, die alle zuſammen und gleichzeitig bei den Winzern erſchienen wären, als vielmehr die Sendung einer Reihe von Knechten, die nacheinander mit demſelben Auftrag zu den Winzern kamen. Denn unmöglich kann man es ſich ſo vorſtellen ſollen, daß die Winzer von einer Anzahl zuſammen und gleichzeitig erſchienener Knechte die einzelnen einer beſonderen Behandlung unterzogen hätten, ſondern nur ſo, daß gegenüber den nacheinander kommenden Knechten, die naturgemäß mit immer dringenderen Forderungen auftreten, ihre Feindſeligkeit zu immer größerer Leidenſchaft ſich ſteigert, und zu immer ſchlimmerer Gewaltthat ſie reizt, ſo wie es die drei beiſpielsweiſe (nicht als wären es überhaupt nur dieſe beſtimmten Drei geweſen) angeführten Einzelfälle zeigen.

Was wird aber nun der Hausherr thun, nachdem ſo die Sendung ſeiner Knechte eines nach dem andern keinen andern Erfolg gehabt hat, als nur die ſich immer ſteigernde und auch vor dem äußerſten Frevel an der Perſon der Knechte nicht zurückſcheuende

Widersetzlichkeit der Winzer zu offenbaren? Das ist die Frage, auf welche schon an dieser Stelle der Erzählung der Hörer gespannt ist, mit der Erwartung, der Hausherr werde nun mit strafender Hand gegen die Winzer einschreiten. Aber noch thut er das zu Erwartende nicht, sondern mit bewunderungswürdiger Langmuth macht er noch einen neuen und anderen Versuch, die Aufrührer auf gütlichem Wege zu ihrer Pflicht zurückzuführen, V. 36: „Abermal sandte er andere Knechte.“ Und um bei dieser zweiten Sendung von Boten seiner Forderung an die Winzer größeren Nachdruck zu geben, so sendet er diesmal *πλείονας τῶν πρώτων*. Man pflegt diese Worte ohne Weiteres auf eine größere Anzahl von Knechten zu beziehen, aber ohne sich darüber zu erklären, wie das eigentlich gedacht sein soll. Daß er diesmal eine noch zahlreichere Schaar von Knechten, als das erste Mal zusammen abgesandt habe, kann es schon darum nicht heißen, weil V. 34 gar nicht von einer Schaar, sondern von einer Reihe von Knechten die Rede war. Wollte man aber dennoch dort wie hier eine Schaar von Knechten verstehen, so sieht man wieder nicht ein, inwiefern denn der Hausherr von der Sendung einer noch zahlreicheren Schaar sich größeren Erfolg versprechen konnte, da es sich doch nach dem Zusammenhang auf keine Weise darum handelt, die Früchte auf dem Wege übermächtiger Gewalt von den Winzern zu erzwingen, sondern nur darum, sie auf dem Wege der Botschaft von den Winzern zu verlangen. Es bliebe also, wenn man *πλείονας* von einer größeren Zahl verstehen will, nur übrig, an die Sendung einer zweiten und diesmal im Vergleich mit der ersten noch längeren Reihe von Knechten zu denken. Aber auch das ist widersinnig. Denn wenn doch das Resultat der ersten Sendung kein anderes war als: Je länger die Reihe der Boten, um so größer der Trotz und um so schlimmer die Gewaltthaten der Winzer, wie konnte der Hausherr meinen, nun mit der Sendung einer zweiten noch längeren Reihe Eindruck zu machen? Ganz anders verhält sich die Sache, sobald man die Worte *πλείονας τῶν πρώτων* nicht sowol von der größeren Anzahl, als vielmehr von dem höheren Rang der Gesandten versteht. Daß *πλείων* in der neutestamentlichen Sprache nicht bloß die größere Zahl, sondern ebenso auch den höheren Werth, Grad oder

Rang (ebenso bei Homer) ausdrückt, beweist die Vergleichung von Stellen wie Kap. 6, 25; 12, 41 f. Marc. 12, 33. Luc. 11, 31 f.; 12, 23. Hebr. 3, 3; 11, 4. Zu übersetzen ist dann: „Er sandte andere Knechte (oder Diener), höhere als die ersten.“ Auf diese und nur auf diese Weise konnte ja der Hausherr wirklich noch hoffen, die Früchte des Weinberges von den Winzern zu erhalten, in der Erwartung, daß sie diesen Boten gegenüber eine gleiche Widersetzlichkeit wie gegen die Ersten nicht wagen würden. Sofort leuchtet auch ein, wie nun diese zweite Sendung in V. 36 einen treffenden Uebergang bildet von der ersten zu der dann V. 37 folgenden dritten und letzten. Zuerst von niederen zu höheren Dienern, und dann von diesen zu dem Sohne des Hauses steigt die Stufenfolge auf. Endlich bekommt dann auch die nun folgende Aussage *καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως* erst ihre wahre Bedeutung. Denn daß die Winzer auch an diesen höheren Gesandten in gleich gewaltthätiger Weise sich vergreifen, wie an den ersten, darin liegt nun nicht mehr nur eine quantitative Häufung, sondern abermals eine qualitative Steigerung ihres Frevels. Sie thun damit etwas, was der Hausherr selbst nach dem Bisherigen ihnen nicht hatte zutrauen wollen.

Bei den beiden andern Evangelisten Marcus und Lucas lautet dieser ganze Bericht von der Sendung der Knechte zu den Winzern nicht unbeträchtlich anders. Während die von Matthäus erwähnte zweite Sendung von höheren Dienern bei ihnen ganz fehlt, erscheint dafür die erste in dem generalisirenden *ἀπέστ. τοὺς δούλους αὐτοῦ* zusammengefaßte Sendung des Matthäus (V. 34) bei ihnen auseinandergelegt in eine dreimalige Sendung je eines einzelnen Knechtes. So Marcus: *καὶ ἀπέστ. δοῦλον — καὶ πάλιν ἀπέστ. ἄλλον δοῦλον — καὶ ἄλλον ἀπέστ.*, V. 2. 4 u. 5, und Lucas: *καὶ ἀπέστ. δοῦλον — καὶ προσέθετο ἕτερον πέμψαι — καὶ προσέθετο τρίτον πέμψαι*, V. 10. 11 u. 12. So findet dann die Steigerung in dem widersetzlichen Verhalten der Winzer, welche Matthäus an drei nur nachträglich aus der ganzen Reihe beispielsweise herausgegriffenen Knechten aufzeigt, bei ihnen diesen drei bestimmten von vornherein unterschiedenen Knechten gegenüber statt. Und zwar steigert Marcus von dem leer Heimschicken mit Schlägen, die er auf der ersten Stufe noch mit Matthäus ge-

mein hat (ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν, V. 3), nicht wie Matthäus gleich zum Tödten, sondern zunächst nur zu einer mit besonderer Beschimpfung verbundenen Mißhandlung (nach richtiger Lesart V. 4: ἐκεφαλαίωσαν καὶ ἠτίμησαν, d. h., da κεφαλαιόω in diesem Zusammenhang nur für eine Nebenform von κεφαλίζω gehalten werden kann: „sie zerschlugen ihm den Kopf und beschimpften ihn"), und erst auf der dritten Stufe gelangt er dann zum einfachen Tödten (ἀπέκτειναν, V. 5), während Lucas in den beiden ersten Stufen mit Marcus wesentlich übereinkommend (δείραντες ἐξαπέστ. κενόν, V. 10 — δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες ἐξαπ. κεν., V. 11) nach der mit besonderer Beschimpfung verbundenen Mißhandlung auch auf der dritten Stufe nur zur Verwundung (τραυματίσαντες ἐξέβαλον, V. 12) fortschreitet. Bei dem letztgenannten Evangelisten ist dann hiermit der ganze Bericht von der Sendung der Knechte zu den Winzern abgeschlossen, so daß hier wirklich nur von drei einzelnen nacheinander gesendeten Knechten gesagt ist, und die Generalisirung erst der Deutung überlassen bleibt. Marcus dagegen, indem er V. 5 dem Bericht von dem Schicksal des dritten Knechtes (κἀκεῖνον ἀπέκτειναν) hinzufügt: καὶ πολλοὺς ἄλλους οὓς μὲν δέροντες οὓς δὲ ἀποκτέννοντες (so nach richtiger Lesart), d. h. „und viele andere (mißhandelten sie ebenfalls), die Einen zerschlagend, die Andern tödtend", generalisirt hiermit nachträglich noch innerhalb der bildlichen Erzählung selbst, so daß durch diesen generalisirenden Zusatz hier das vorher von drei einzelnen Knechten Gesagte nachträglich doch den Charakter von drei nur aus einer Menge gleichartiger Vorgänge zur Veranschaulichung der steigenden Widersetzlichkeit der Winzer herausgehobenen Beispielen bekommt, und so der Bericht des Marcus in dieser Beziehung schließlich genau denselben Sinn ergiebt, wie der des Matthäus von der ersten Sendung.

Wir kehren zurück zu der Stelle des Matthäusberichtes, wo von dem Mißerfolg auch der zweiten Sendung gesagt war. Was wird aber nun der Hausherr thun, nachdem die Winzer auch den höheren Dienern der zweiten Sendung gleiche Gewalt angethan haben? Diese schon am Schlusse der ersten Sendung sich aufdrängende Frage kehrt hier mit gesteigerter Spannung wieder, so zwar, daß man kaum noch von etwas anderem zu hören er-

wartet, als von der Bestrafung der Winzer. Aber so bis zum Aeußersten geht die Langmuth des Hausherrn, daß er selbst jetzt noch einen neuen und dritten Versuch wagt, der aber diesmal freilich so beschaffen ist, daß er seiner Natur nach nun wirklich der letzte bleiben muß. Denn der Bote, welchen er ihnen nun sendet, steht so hoch, daß die Sendung noch eines höheren nach ihm überhaupt nicht gedacht werden kann, V. 37: „Darnach sandte er zu ihnen seinen Sohn, sprechend [bei sich]: Vor meinem Sohne werden sie sich scheuen." Er hofft, die Scheu vor ihm, als dem eigenen Sohn des Hausherrn, werde sie hindern, auch ihm die Früchte zu weigern, oder vollends auch an ihn die Hand zu legen. Marcus hebt noch besonders das persönliche Opfer hervor, welches der Hausherr mit dieser Sendung seines Sohnes brachte, indem er die Angabe selbständig voranstellt, V. 6: *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν* (so nach Tischendorf), d. h. entweder: Noch einen Einzigen hatte er (den er senden konnte), einen geliebten Sohn (so z. B. Weiß), oder: Noch hatte er einen einzigen Sohn, einen geliebten. Die letztere gewöhnliche Fassung ist vorzuziehen, da die gesperrte Voranstellung des *ἕνα* sich aus dem Gewicht, welches dieser Eigenschaftsbegriff für die folgende Aussage hat, wol erklärt, ohne daß man es sachlich von *υἱόν* zu trennen braucht. Und nun erst erzählt Marcus die Sendung selbst: „Ihn sendete er als letzten (Gesandten) zu ihnen, sprechend u. s. w." Also ihn, seinen einzigen Sohn, an dem die Liebe seines Herzens hängt, reißt er sich gleichsam von seinem Herzen, und sendet ihn in die bei aller Hoffnung auf Erfolg seiner Sendung doch immer augenscheinliche Gefahr hinaus. Lucas endlich erzählt statt der Thatsache der Sendung nur von dem Selbstgespräch, in welchem der Hausherr mit sich zu Rathe gehend die Sendung des Sohnes beschließt, V. 13: „Es sprach aber der Herr des Weinberges: Was soll ich thun? Ich will senden meinen Sohn, den geliebten; vielleicht wenn sie diesen sehen (*ἴσως τοῦτον ἰδόντες*), werden sie sich scheuen."

Aber auch die Sendung des Sohnes, statt den gehofften Eindruck auf die Winzer zu machen, hatte keinen bessern Erfolg als die der Knechte, V. 38: „Die Winzer aber, da sie den

Sohn sahen, sprachen sie unter einander (ἐν ἑαυτοῖς hier nicht „bei sich selbst", sondern „unter sich selbst", vgl. bei Marcus πρὸς ἑαυτούς, V. 7, und bei Lucas πρὸς ἀλλήλους, V. 14): Dieser ist der Erbe, kommt, laßt uns ihn tödten und besitzen (σχῶμεν) sein Erbe!" Die Lesart der Rec.: κατάσχωμεν d. i. „lasset uns in Besitz nehmen" ist vermeintliche Erleichterung des σχῶμεν, welches in diesem Zusammenhang heißt: „Lasset uns, nachdem der Erbe aus dem Wege geräumt ist, sein Erbe fernerhin ungefährdet besitzen." Sie sagen also nicht, daß sie etwas erst an sich bringen wollen, was sie bis dahin noch nicht inne gehabt haben, sondern, daß sie den Weinberg, den sie ja freilich auch bisher schon usurpatorischer Weise für sich in Beschlag genommen haben, in dessen Besitz sie sich aber nun durch die Erscheinung des Erben ernstlich bedroht fühlen, nach Hinwegräumung des Erben mit seinen bedrohlichen Ansprüchen als unbestrittene Eigener und insofern erst wirklich besitzen wollen. In demselben Sinn ist es zu verstehen, wenn es bei Marcus V. 7 nach ἀποκτείνωμεν αὐτόν heißt: καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία, und bei Lucas V. 14: ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κλ., nämlich von der Hoffnung auf den künftig unbestrittenen und insofern dann erst wirklichen Besitz des Weinberges. Statt also in diesem letzten Gesandten den Sohn ihres Herrn zu scheuen, regt vielmehr seine Eigenschaft als der rechtmäßige Erbe der von ihnen usurpirten Besitzung ihre feindselige Eifersucht auf, und darum, statt nun ihm die Früchte des Weinberges zu übergeben, die sie den Knechten geweigert, machen sie auf ihn vollends einen förmlichen Mordanschlag in der vorbedachten Absicht, durch die Tödtung des Erben sich den unbestrittenen Besitz seines Erbes zu sichern. Die Voraussetzung bei dieser Rechnung ist freilich, daß der abwesende Hausherr selbst, der sich schon so lange nicht mehr hat sehen, und die ganze Reihe seiner Knechte hat ungestraft mißhandeln oder ermorden lassen, auch diese letzte That ungestraft und ohne sich zu zeigen geschehen lassen wird. Aber diese Art, einen lange abwesenden Herrn, der scheinbar alles ungestraft geschehen läßt, schließlich ganz zu ignoriren, ist doch wahrlich dem Charakter unredlicher und aufsässiger Diener so angemessen, daß auch von hier aus kein Grund für die von Weiß vorgebrachte Behauptung er-

wächst, in den Verhältnissen der Parabel hätten die Winzer unmöglich auf den Gedanken kommen können, durch die Ermordung des Erben sich in den Besitz des Weinberges zu setzen. — Die thatsächliche Ausführung des Mordanschlages berichtet dann V. 39: „Und ihn nehmend warfen sie ihn hinaus aus dem Weinberg und tödteten ihn.“ Die Erwähnung des Hinauswerfens darf hier nicht nur für ausmalende Schilderung des Herganges der Tödtung genommen werden, so daß das Hinauswerfen keine selbständige Bedeutung für sich hätte (Meyer). So könnte man vielleicht sagen, wenn es nur hieße *καὶ ἐκβαλόντες αὐτὸν ἀπέκτειναν*. In der gewichtigen Breite aber, in welcher hier das *ἐξέβαλον*, durch *λαβόντες* eingeleitet und durch *ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος* verstärkt, als selbständiger Satz vor und neben dem *ἀπέκτειναν* steht, hebt es als besonderes und erschwerendes Moment in dem Verfahren der Winzer hervor, daß sie, die Usurpatoren, ihn, den Erben, aus dem Weinberg, welcher sein rechtmäßiges Eigentum war, ausgestoßen haben, so daß er beides, die Gewaltthat der Ausstoßung aus seinem Eigentum und die Blutthat der Ermordung von ihnen zu erleiden hatte. Ebenso ist es bei Lucas zu verstehen, wie auch dort der Zusatz *ἔξω τοῦ ἀμπ.* beweist, V. 15. Und nicht anders auch bei Marcus, wo *ἀπέκτειναν αὐτόν* voransteht und dann erst nachfolgt: *καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπ.*, V. 8. Es können nämlich diese Worte zwar nur von dem Hinauswerfen des Getödteten verstanden werden. Denn daß hier ein Hysteronproteron vorliege (de Wette), und *ἀπέκτειναν ἐκβληθέντα* zu verstehen sei (Stier), wird nur gewaltsam aus den Parallelstellen übertragen, während in der Stelle selbst dafür keinerlei Veranlassung oder Andeutung vorliegt. Aber darum ist es doch nicht das Hinauswerfen der Leiche, was die Worte als besonders gravirendes Moment betonen wollen, in welchem Falle ein entsprechendes Object dem *ἐξέβαλον* nicht fehlen würde, sondern auch hier die Handlung des Ausstoßens selbst neben und diesmal nach der Tödtung, durch welche die Usurpatoren ausdrücken wollen, daß der Erbe seines Erbes und Eigentums verlustig, und sie hinfort allein Herren seien in dem Weinberg.

Und hier, wo der Conflikt zwischen dem Hausherrn und den Winzern sich bis zum denkbar äußersten Grade verschärft hat,

spricht nun Jesus jene Frage selbst aus, auf welche die Erzählung den Hörer immer neu hingeleitet, und welche sie nun zur höchsten Spannung gesteigert hat, V. 40: *ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις;* Was nun der Hausherr, wenn er (freilich wider Erwarten der ihn bereits ganz ignorirenden Winzer) gekommen sein wird, jenen Winzern thun werde, die auch den Sohn ihm getödtet haben, diese Frage legt nun Jesus den Abgeordneten des hohen Rathes ausdrücklich vor, daß sie sie selbst beantworten und mit der einzig möglichen Antwort sich selbst das Urtheil sprechen sollen. Und diese, obgleich ihnen bei der Durchsichtigkeit der an die bekannte prophetische Stelle Jes. 5, 1—6 (s. Th. I, S. 13) sich anlehnenden Parabel deren polemische Beziehung auf sie selbst unmöglich ganz entgehen konnte, beeilen sich doch, gerade um als Nichtbetroffene und Unbetheiligte zu erscheinen, die nach allem Bisherigen einzig mögliche Antwort auf jene Frage auszusprechen, V. 41: *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς, καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν.* Zweierlei, sagen sie, sei vorauszusehen. „Als schlimme Leute wird er schlimm sie umbringen", oder mit Meyer's Uebersetzung: „Als Elende wird er elendiglich sie umbringen." Also nicht irgend eine Züchtigung bloß, sondern ein vernichtendes Strafgericht wird der Hausherr nun über diese Winzer bringen müssen, nachdem sie auch auf die äußerste Erweisung seiner Langmuth nur mit dem äußersten Frevel geantwortet haben. Und zwar für die besondere *κακία* ihrer Sinnes- und Handlungsweise auch ein Strafgericht von besonderer *κακία*, von besonders schlimmer, schrecklicher Art. Und was den Weinberg betrifft, den sie unter ihrer Hand gehabt haben, so ist vorauszusehen, was der zweite Satz sagt: „Und er wird den Weinberg übergeben (*ἐκδώσεται*, entsprechend dem *ἐξέδοτο*, V. 33) andern Winzern, welche (*οἵτινες*, quippe qui, d. i. hier: solchen, von denen zu gewärtigen steht, daß sie) ihm abliefern werden die Früchte zu ihren (der Früchte, vgl. V. 34: *ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν*) Zeiten", d. i. zu den alljährlich wiederkehrenden Zeiten der Fruchtreife. Denn nicht so steht es ja für den Hausherrn, als wären jene Winzer ihm unentbehrlich für die Erzielung von Früchten aus

seinem Weinberg, sondern umgekehrt so, daß gerade zu diesem Zwecke ihre Ersetzung durch andere Winzer eine Nothwendigkeit geworden ist.

In nicht ganz conformer, aber doch ähnlicher Weise wie hier schließt die Parabel auch bei den beiden andern Evangelisten ab. Denn auch dort wirft Jesus auf Grund der bis zur Tödtung des Sohnes geführten Erzählung die Frage auf: „Was wird nun der Herr des Weinberges thun?“ — worauf dann in Beantwortung dieser aufgeworfenen Frage die abschließende Voraussagung folgt: „Er wird kommen und umbringen die Winzer, und den Weinberg andern geben“, vgl. Marcus V. 9, und fast ganz gleichlautend Lucas V. 15 u. 16. Dagegen fehlt hier in der Antwort die nähere Charakterisirung der „andern Winzer“ als solche, welche die Früchte überliefern werden. Auch unterscheiden sich Frage und Antwort insofern von der Textgestalt bei Matthäus, als dort das Kommen des Hausherrn schon in die Frage selbst mit aufgenommen war (*ὅταν οὖν ἔλθῃ — τί ποιήσει*), während hier nur einfach gefragt wird *τί ποιήσει*, und das Kommen dann den ersten Theil der Antwort bildet: *ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει*. Der auffallendste Unterschied aber ist der, daß die bei Matthäus den Sanhedristen vorgelegte und von diesen beantwortete Frage hier nur rhetorisch aufgeworfen, und demgemäß auch die Antwort von Jesu selbst gegeben wird. Aber auch das ist insofern doch nur eine formelle Differenz der Relation, als einerseits auch die rhetorische Frage (bei Marcus und Lucas) doch immer ein Appell an die eigene Zustimmung der Hörer zu der durch die Frage einzuführenden Aussage ist, und andrerseits das Acceptiren der Antwort der Sanhedristen seitens des Herrn (bei Matthäus) einer eigenen Aussage desselben Inhaltes dem Sinne nach gleichkommt. Wenn endlich Lucas noch von einem Ausruf der Abwehr berichtet, welchen die Hörer des Gleichnisses nach der es abschließenden Voraussagung des Herrn hätten vernehmen lassen, V. 16: „Da sie es aber höreten, sprachen sie: das sei ferne (*μὴ γένοιτο*)“, so können diese Worte allerdings nicht im Munde derselben Personen gedacht werden, welche nach Matthäus als Nichtbetroffene und Unbetheiligte sich geberdend die Voraussagung selbst ausgesprochen haben. Welcher von beiden Berichten

aber hier dem thatsächlichen Vorgang genauer entspricht, oder ob, wofür Lucas V. 9 (*πρὸς τὸν λαόν*) angeführt werden könnte, die Redenden bei Lucas andere Personen, nämlich nicht die Abgeordneten des hohen Rathes, sondern Leute aus dem Volke sind, das muß dahingestellt bleiben, da kein genügender Anhalt zur Entscheidung dieser Fragen vorhanden ist. Immer aber bleibt auch hier beiden Berichten doch das Gemeinsame, daß die Zuhörer ihrem ungläubigen Widerstreben, die Parabel auf sich zu beziehen, und das in ihr Ausgesprochene sich gesagt sein zu lassen, auf irgend eine Weise einen erkennbaren Ausdruck gegeben haben. Denn die scheinbare Unbefangenheit, mit welcher die Sanhedristen bei Matthäus es auf sich nehmen, die aus der Erzählung resultirende Voraussagung selbst auszusprechen, ist ein ebenso bezeichnender Ausdruck dieses Widerstrebens, wie die besondere Verwahrung *μὴ γένοιτο* bei Lucas.

Und hierauf antwortet nun Jesus seinerseits wieder mit dem Citat einer Schriftstelle, welches bei allen drei Evangelisten dem Gleichnisse angefügt ist, so jedoch, daß es nur bei Matthäus noch zu einem die voraufgegangene Parabel deutenden Ausspruche überleitet, während bei Marcus und Lucas ein weiteres Zurückgreifen auf die parabolische Erzählung nicht mehr stattfindet, daher wir hier von den Parallelen absehen dürfen. Den Sanhedristen, die sich geberden, als hätten sie mit den Winzern der Parabel nichts gemein, antwortet Jesus mit der Frage, V. 42: „Habt ihr niemals gelesen in den Schriften: Der Stein, den verworfen haben die Bauenden, der ist geworden zum Eckstein (*εἰς κεφαλὴν γωνίας*)? Von Jehova her ist er dieser (*αὕτη*, scil. *ἡ κεφ. γων.*) geworden, und ist wunderbar in unseren Augen.“ Die Stelle (Ps. 118, 22 u. 23) ist wörtlich aus der Sept. citirt; auch das *αὕτη*, welches nicht vermöge eines Hebraismus für *τοῦτο* steht, sondern in der Sept. aus irrtümlicher Auffassung des im Hebräischen neutral gemeinten זֹאת auf *κεφ. γων.* bezogen wird, ist von dort her übernommen. In der Psalmstelle liegt der Schwerpunkt der Aussage deutlich darauf, daß derselbe Stein, welchen die Bauleute als unbrauchbar zum Bau verworfen haben (also nicht überhaupt irgend ein verachteter Stein, was ein unklarer und unpassender Begriff ist),

dennoch zum Eckstein (der Theokratie) geworden sei. Und das Räthselhafte, was in dieser Aussage liegt, indem ja nun die Frage entsteht, von wem denn dieser durch die Bauleute verworfene Stein zum Eckstein gemacht sei, wird dann durch den Satz gelöst: מֵאֵת יְהוָה הָיְתָה זֹאת u. s. w. Ist dem aber so, dann kann man die Bauenden nicht für nebensächliche Personen ohne bestimmte Beziehung erklären, aber ebenso wenig sie auf die Heiden beziehen, da diese unmöglich im theokratischen Sinne *οἱ οἰκοδομοῦντες* heißen können, sondern die Bauleute können nur Israel sein, als das Volk der Theokratie, welches dieselbe zu bauen Aufgabe und Beruf hat, resp. die Volkshäupter Israels, die als solche diesen Beruf im eminenten Sinne haben. Somit kann aber nicht der Stein selbst erst das Volk Israel sein, so daß, wie öfter erklärt wird, der ursprüngliche Sinn des Spruches nur der wäre, Israel sei aus einem von den Heiden verworfenen, oder aus einem überhaupt verachteten Volke von Gott zum Träger der Theokratie erhoben worden, sondern, wenn die Bauenden das Volk und seine Häupter sind, so wird der Stein eine geschichtliche Einzelperson sein, ein Erwählter Jehova's, welcher trotz des Widerspruches und Widerstandes, den er in dem Volke der Theokratie selbst oder von seinen Häuptern erfahren hat, dennoch durch Jehova's wunderbare Fügung dahin gekommen ist, daß das theokratische Gemeinwesen wesentlich auf seinen Schultern ruhte. Nur diese Erklärung ergiebt einen dem Wortlaut genau entsprechenden klaren Sinn, der auch, da ja nicht nothwendig gerade von einem israelitischen König die Rede sein muß, der schwierigen Frage nach der Abfassungszeit und den geschichtlichen Beziehungen des Psalmes hinreichend weiten Spielraum läßt. Und ebenso klar ist dann der Sinn, in welchem Jesus die Stelle citirt. Was in jener Psalmstelle gesagt ist von den Bauleuten, die den Stein verwarfen, welchen Jehova zum Eckstein machte, das sieht Jesus gegenwärtig zu seiner antitypischen Verwirklichung kommen in den feindseligen Anschlägen der Oberhäupter Israels auf seine Person, der als der Messias Gottes der wahre Eckstein, der Neubegründer des Gottesreiches auf Erden ist. Wenn Jesus also im unmittelbaren Anschluß an die Parabel die Sanhedristen auf diese Stelle hinweist mit der Frage: „Habt ihr denn niemals gelesen in den

Schriften: Der Stein u. s. w.", so ist der Sinn dieser Frage der, ob denn sie, die Schriftkundigen, gleich als hätten sie diese wohlbekannte Stelle eines ihnen noch dazu als messianisch bedeutsam geläufigen Psalmes (vgl. V. 9 mit Ps. 118, 26) nie gelesen, blind seien für die augenfällige Thatsache, daß sie selbst vermöge ihrer feindseligen Anschläge gegen ihn, den Gesalbten Gottes, im Begriff stehen, die schließliche Erfüllung jenes Schriftwortes anzubahnen, indem sie, die berufenen Bauleute der Theokratie, den Stein verwerfen, der zum Eckstein werden soll, oder mutatis mutandis, indem sie, die Winzer des theokratischen Weinberges, die Hand legen an den, der der Erbe des Weinberges ist.

Hieraus erhellt nun die Beziehung des *διὰ τοῦτο*, mit welchem Jesus V. 43 fortfährt: „Darum — nämlich, weil ihr, gleich als hättet ihr dieses Schriftwort nie gelesen, an mir so zu thun im Begriff steht, wie die Bauleute an dem Eckstein, resp. wie die Winzer an dem Erben — darum sage ich euch: *ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς.* Daraus, daß dem *ἀφ' ὑμῶν* hier *ἔθνει ποιοῦντι κ. τ. λ.* entgegengestellt ist, erhellt, daß die zunächst an die Sanhedristen gerichtete Anrede das rechtlich unter ihre Leitung verfaßte und thatsächlich ihrer Mißleitung folgende jüdische Volk mit einschließt, was auch dann keinerlei Schwierigkeit hätte, wenn wir nicht wüßten, daß dem Herrn hier eine die Abgeordneten des hohen Rathes umgebende Volksmenge gegenübersteht, und daß er (Luc. 20, 9) schon die ganze Parabel im Tone einer öffentlichen für alle Anwesenden bestimmten Rede vorgetragen hat. Der Sinn ist also: Ihr Häupter und Repräsentanten des jüdischen Volkes, es wird genommen werden von euch das Reich Gottes und gegeben werden *ἔθνει ποιοῦντι κ. τ. λ.* Bei diesen letzten Worten erklärt sich der Singular *ἔθνει* nur dann, wenn man den Nachdruck nicht auf dieses Hauptwort, sondern ganz auf den es erst näher bestimmenden Participialsatz legt. Nicht darum kann der Singular gebraucht sein, weil hier das ganze Heidentum Israel gegenüber als ein einziges Volk zusammengefaßt wäre (Weiß u. a.), während doch sonst gerade die Pluralform *τὰ ἔθνη* den Gegensatz zu

Israel ausdrückt, oder vollends darum, weil hier alle künftigen Theilhaber des Gottesreiches im geistlichen Sinne als Ein Volk gedacht wären (*Ισραὴλ κατὰ πνεῦμα*, Meyer), da nicht von der künftigen Volksgenossenschaft des Reiches Gottes die Rede ist, sondern von einem schon außerhalb des Gottesreiches als solches bestehenden *ἔθνος*, dem in Zukunft das Reich Gottes erst übergeben werden soll, der Gegensatz also nicht ist zwischen dem *Ισρ. κατὰ σάρκα* und dem *κατὰ πνεῦμα*, sondern einfach zwischen der israelitischen Nation und anderem Volke. Es ist vielmehr nur die ganz allgemeine Aussage gemacht, daß diejenigen, welchen das Reich Gottes an Stelle Israels übergeben werden wird, solches Volk sein werden, welches seine (scil. des Gottesreiches) Früchte bringt. Dabei versteht es sich freilich von selbst, daß nach Verwerfung des unfruchtbaren Israel solches Volk dann auf dem Gebiet der heidnischen Völkerwelt wird gesucht werden müssen, und insofern haben diejenigen Recht, welche *ἔθνει* von den Heiden erklären. Der charakterisirende Participialsatz aber *ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς*, auf dem so der ganze Nachdruck liegt, entspricht zu deutlich dem Relativsatz in V. 41 *οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρπούς* (scil. *τοῦ ἀμπ.*), als daß er anders als in Uebereinstimmung mit diesem verstanden werden dürfte. Das nur schlechthin charakterisirende und darum präsentische Participium *ποιοῦντι* ist also dem *ἀποδώσουσιν* entsprechend futurisch aufzulösen. Und von den Früchten des Gottesreiches kann hier in keinem andern Sinne die Rede sein, als in der Parabel von den Früchten des Weinberges. Es können damit nicht die Früchte gemeint sein, welche zum Eintritt in das Reich Gottes erforderlich sind (Meyer), oder welche desselben würdig sind (Bleek), sondern nur diejenigen, auf deren Erzielung es mit der Pflanzung des Gottesreiches abgesehen ist. Während so der bildliche Begriff der Früchte aus der Parabel beibehalten ist, tritt nur der Unterschied ein, daß das Ueberliefern der Früchte, um welches es sich nach der besonderen Anlage der bildlichen Erzählung in ihr zunächst handelte, in dem deutenden Ausspruch nun umgesetzt ist in das Hervorbringen oder Erzielen der Früchte, woraus ersichtlich wird, daß im Sinne des Autors das Ueberliefern, resp. Nichtüberliefern der Früchte, von dem er im Gleichnis geredet hat, für

die abgebildete Sache zusammenfällt mit dem Hervorbringen, resp. Nichthervorbringen der Früchte selbst. — So lehnt sich also der ganze Ausspruch unmittelbar an an jene die bildliche Erzählung abschließende Voraussagung, welche die Sanhedristen selbst haben aussprechen müssen, so zwar, daß Jesus ihnen sagt, daß sie damit nun zum zweiten Male (vgl. V. 31) sich selbst das Urtheil gesprochen haben. Was ihr selbst vorausgesagt habt den Winzern — so verkündet er ihnen — es wird euch geschehen. Genommen werden wird von euch als den bisherigen Winzern das Reich Gottes und wird übergeben werden, wie ihr gesagt habt, andern Winzern, welche die Früchte überliefern werden, also solchem Volke, welches des Gottesreiches Früchte bringen wird.

Noch aber ist damit nur die zu gewärtigende Enthebung der Winzer von ihrer bisherigen Stellung im Weinberg von dem Herrn zugleich bestätigt und gedeutet, nicht aber auch das damit verbundene vernichtende Strafgericht über die Winzer, welches die Sanhedristen mit Recht vorausgesagt haben. Auch nach dieser Seite hin bestätigt Jesus ihnen nun ihre eigene Voraussagung in dem folgenden in seiner bildlichen Form an die angezogene Schriftstelle Ps. 118, 22 u. 23 sich anlehnenden und sie mit andern Stellen wie Jes. 8, 14. 15. Dan. 2, 34. 35 verknüpfenden Ausspruch, dessen Aechtheit auch bei Matthäus durch das Gewicht der äußeren Zeugnisse sichergestellt ist, V. 44: „Und welcher fällt auf (nicht ‚über‘, vgl. das ἐφ᾽ ὅν im zweiten Satzgliede) diesen Stein (nämlich den, welchen nach V. 42 Jehova zum Eckstein gemacht hat), der wird [an ihm] zerschellen (συνθλασθήσεται); auf welchen er aber fällt, den wird er zerstäuben (λικμήσει, eigentlich ‚worfeln‘).“ Ein feindliches Zusammenstoßen also mit diesem Stein — sei es nun, daß einer an dem ihm im Wege liegenden sich stößt und auf ihn fällt, oder daß er dem von oben herabrollenden sich in den Weg stellt, und so der Stein auf ihn fällt — muß in jedem Falle dem, der es auf einen solchen Zusammenstoß hat ankommen lassen, zum Verderben ausschlagen. Oder ohne Bild: Feindschaft wider den Messias, der der Eckstein des Reiches Gottes ist, bringt immer sicheres Verderben. Wer feindlich wider ihn anrennt, weil er ihn aus

dem eigenen Wege haben möchte, der wird an ihm zerschellen, wie an einem im Wege liegenden Stein, an dem man sich stößt, und auf den man fällt; und wer sich feindlich ihm in den Weg stellt, um ihn auf seiner messianischen Siegesbahn aufzuhalten, den wird er zerstäuben, wie ein von oben herabrollender Stein alles ihm Entgegenstehende zermalmt. Das ist der allein natürliche Sinn dieses Doppelausspruches, dem gegenüber die Auslegung, welche in den beiden doch ganz parallel nebeneinandergestellten futurischen Sätzen die Unterscheidung zwischen einem vorläufigen Strafgericht und dem schließlichen Endgericht erkennen will, als künstliche Eintragung erscheint. Die so nahe liegende Anwendung aber des bildlich und allgemein gehaltenen Ausspruches auf sie selbst, die den Stein verwerfenden Bauleute, ist hier den Hörern überlassen.

Es beziehen sich somit die dem Gleichnisse angeschlossenen Worte Jesu theils bestätigend, theils zugleich auch deutend ausschließlich auf jene Voraussagung des V. 41, welche in Beantwortung der Frage des V. 40 den Abschluß der parabolischen Erzählung bildete. Aber eben auf diese Frage, was nun der Hausherr den Winzern thun werde, und auf jene sie beantwortende Voraussagung war ja auch in der Erzählung von Anfang an alles angelegt. Schon bei dem Berichte von der ersten Auflehnung der Winzer gegen die Boten des Hausherrn mußte sich die Frage: was wird nun der Hausherr den Winzern thun? dem Hörer aufdrängen, und wenn sie im weiteren Verlaufe der Erzählung zunächst ihre Antwort in dem Berichte von der Langmuth des Hausherrn fand, der, statt zur wohlverdienten Strafe zu schreiten, immer neue Versuche machte, die Aufrührer in Güte zu ihrer Pflicht zurückzuführen, so mußte sie doch bei der Schilderung des diesen Versuchen gegenüber nur immer gesteigerten Trotzes der Letzteren dem Hörer mit von Stufe zu Stufe erhöhter Spannung wiederkehren, bis sie da, wo von dem letzten und äußersten Versuch gesagt ist, welchen der Hausherr mit der Sendung des Sohnes machte, und von dem letzten und äußersten Frevel, welchen die Winzer mit der Tödtung des Sohnes begingen, am Punkte der höchsten Spannung angelangt ausdrücklich aufgeworfen wurde, aber nunmehr auch, wie die Sanhedristen

selbst bekennen mußten, nur noch die Eine Antwort finden konnte, welche in der abschließenden Voraussagung des V. 41 gegeben war. Demnach geht die einheitliche Tendenz der ganzen Erzählung darauf, den Hörern eben diejenige Thatsache der Zukunft, welche in dieser Voraussagung bildlich ausgesprochen ist, und dann V. 43 u. 44 ohne Bild, resp. unter einem andern Bilde wiederholt wird, als den einzig möglichen und unvermeidlich eintretenden Abschluß der in der Erzählung bildlich dargestellten Geschichte Israels vorauszuverkünden. Und zwar fügt sich dann, was Jesus mit diesem Gleichnis sagt, in folgender Weise dem bisherigen Zusammenhang seiner Rede an: Nachdem er zuerst die Abgeordneten des hohen Rathes, welche ihn nach seiner Vollmacht zu fragen kamen, durch Stellung der Vorfrage nach der Sendung des Täufers, die sie wegen ihres Unglaubens gegen diesen nicht beantworten konnten, zum Schweigen gebracht hatte, so war er dazu übergegangen, sie nun seinerseits zur Rede zu stellen. Und zwar zunächst eben wegen ihres Unglaubens gegen den Täufer. So mit dem Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen und seiner Anwendung, welche sie dessen überführte, daß sie schon dem Johannes gegenüber sich als solche bewiesen haben, die wol den Eifer um die Erfüllung des göttlichen Willens äußerlich zur Schau tragen, die aber in Wahrheit sich dem göttlichen Willen im Unglauben widersetzen. Und indem er nun hierauf aus dem Tone des besonderen Zwiegesprächs in den der öffentlichen Rede und Anrede an sie als die Repräsentanten Israels übergehend das Gleichnis von den bösen Weingärtnern ihnen erzählt mit jener Schlußfrage, in die es ausläuft, und jener Voraussagung, die nach ihrem eigenen Geständnis sein einzig möglicher Abschluß ist, so will er ihnen damit zeigen, wozu ihre gegenwärtig auch gegen die Person des Messias fortgesetzte Selbstverhärtung in Unglauben und Gottesfeindschaft nach einer in stets wiederholter Auflehnung gegen die früheren Gottesgesandten verlaufenden Geschichte ihrer Vergangenheit ihnen unausbleiblich ausschlagen müsse, dazu nämlich, daß nun das lang verdiente göttliche Strafgericht wirklich über sie hereinbrechen, und das Reich Gottes von ihnen auf andere

Völker übergehen werde. Zu diesem Behufe kennzeichnet er zuerst im Verlaufe der Erzählung das, was sie gegenwärtig zu verüben im Begriff stehen, in seinem Zusammenhang mit dem, was sie und ihre Väter an früheren Gottesgesandten gethan, als das Werk der äußersten jede Hoffnung auf Umkehr abschneidenden Verstockung im Gotteshasse, um auf Grund dessen ihnen dann zu verkünden, was, wie sie selbst zugeben, darauf folgen müsse, nämlich jenes Verderben und Verwerfung über sie bringende Gottesgericht.

Gehen wir nun zur Deutung des Erzählungsverlaufes im Einzelnen über, so begegnet uns zuerst wieder das Bild des Weinberges für das Reich Gottes, und zwar hier in bestimmter Anlehnung an die alttestamentliche Prophetenstelle Jes. 5, 1 ff., wie die deutlich an diese Stelle erinnernde Aufzählung der einzelnen Gegenstände des Zubehörs zeigt, jedoch mit dem Unterschied, daß dort die Theokratie nur in ihrer dermaligen concret geschichtlichen Gestalt, in welcher sie eins ist mit dem theokratisch verfaßten Volke, vorgestellt, und so der Weinberg Israel selbst ist, während hier unterschieden wird zwischen der Theokratie als göttlicher Institution und denen, welchen sie überantwortet wird, so daß sie ihre derzeitigen Inhaber sind, und so der Weinberg nur die Theokratie als Institution, nicht aber auch schon das theokratische Volk selbst ist (vgl. die Deutung des Gleichnisses vom Feigenbaum, Th. I, S. 195). Wie also ein Hausherr einen Weinberg pflanzte, und ihn mit allem wohl versah, was zu einem Weinberg gehört, damit er seinen Ertrag liefere, mit Zaun, Kelter und Thurm, so hat Gott einen Gottesstaat auf Erden hergestellt, und ihn mit allen denjenigen einzelnen Veranstaltungen ausgestattet, welche geeignet sind, der Verwirklichung des Zweckes einer solchen theokratischen Institution zu dienen. So veranschaulichen Zaun, Kelter und Thurm als diejenigen Dinge, welche zur vollkommenen Ausrüstung eines Weinberges gehören, allerdings die einzelnen theokratischen Stiftungen des Alten Bundes, welche die gesammte Institution der Theokratie zu einer ihrem Zwecke in jeder Hinsicht entsprechenden machen. Willkürlich aber ist es, nun auch Zaun, Kelter und Thurm jedes für sich besonders ausdeuten zu wollen, z. B. der Zaun: das

Gesetz, oder die Beschneidung; die Kelter: der Altar, oder das Lehramt; der Thurm: der Tempel, oder das Königtum (so und ähnlich ältere Ausleger, neuerdings auch Lange). Wie nun aber der Hausherr den Weinberg, an dem er seinerseits alles gethan, was er thun konnte, Winzern überantwortet hat, so daß nun diese als die beauftragten Verwalter und Bearbeiter seines Weinberges ihm für dessen Ertrag verantwortlich sind, so hat Gott die Institution der Theokratie den Israeliten überantwortet, so daß sie nun als die von Gott erwählten Inhaber und Verwalter der Theokratie die verantwortliche Verpflichtung gegen ihn haben, deren Zwecke im geschichtlichen Leben zur thatsächlichen Verwirklichung zu führen. Die übliche aber irrige Deutung der Winzer nur auf die Häupter und Leiter des jüdischen Volkes im Unterschied von diesem Volke selbst stützt sich darauf, daß das Gleichnis nach Matthäus und Marcus ausschließlich zu den Abgeordneten des hohen Rathes geredet scheint. Aber wir wissen schon aus V. 43 verglichen mit Lucas V. 9, daß die Letzteren von dem Herrn in öffentlicher, auch für die anwesende Volksmenge bestimmter Rede als die vor ihm stehenden Repräsentanten des ganzen jüdischen Volkes angeredet sind. Dazu kommt, daß, wenn die Winzer ausschließlich nur die Leiter des Volkes wären, dann ja der Weinberg selbst nothwendig das ihrer Leitung unterstehende Volk sein müßte (so consequenter Weise Godel, Klostermann), in offenbarem Widerspruch mit V. 43, wo der Weinberg von Jesus selbst auf das von einem Volk zum andern übergehende Gottesreich gedeutet ist, und mit der sonstigen Verwendung des Bildes vom Weinberg im Munde Jesu, der ihm immer nur das Gottesreich an sich und nirgends das theokratische Volk des Alten Bundes ist, vgl. V. 28—31; Kap. 20, 1 ff. Luc. 13, 6. Auch könnte man ja gar nicht allein auf die angeredeten gegenwärtigen Leiter des Volkes deuten, sondern man müßte als Gegenbild der Winzer die dermaligen mit allen früheren Leitern des Volkes in allen Jahrhunderten der Vergangenheit zur Einheit einer moralischen Person zusammenfassen, was nicht angänglich ist, weil zwischen den gegenwärtigen Mitgliedern des Synedriums und allen früheren geistlichen oder weltlichen Volkshäuptern Israels keineswegs eine solche Continuität bestand, welche

es geſtattete, alles das, was irgend welche von den Letzteren je einmal verübt hatten, ſo darzuſtellen, als wäre es von den Erſteren ſelbſt geſchehen. Nur Iſrael in ſeiner Volkseinheit mit ſeiner von einer Epoche zur andern geſteigerten Volksſchuld bietet das paſſende Gegenbild zu den eine Schuld nach der andern auf ſich ladenden Winzern der Parabel. Wenn es dann in der Parabel noch weiter heißt, der Hausherr ſei über Land gezogen, und zwar eine geraume Zeit (Lucas), ſo iſt auch dieſer Zug, auf dem alles Folgende beruht, jedenfalls auf eine beſtimmte Deutung angelegt. Es kann aber damit nur abgebildet ſein ſollen, daß von Seiten Gottes, nachdem er bei der Einſetzung Iſraels zum Volk der Theokratie durch außerordentliche Machtoffenbarungen ſeine Gegenwart ihm kundgegeben hatte (die Wunder des Auszuges, der Geſetzgebung und der Einführung in das heilige Land), hierauf ein ſich Zurückziehen in abwartende Paſſivität ſtattgefunden habe, welches der ſelbſtthätigen ſittlichen Entwicklung des Volkes auf dem Boden der Theokratie und unter dem Einfluß ihrer Inſtitutionen Raum ließ. Dieſe Periode der göttlichen Paſſivität, deren lange Dauer bei Lucas noch beſonders bemerkt wird, reicht dann aber nicht nur bis zur Sendung der erſten Propheten (Stier), bezeichnet auch nicht nur die Zeit des Alten Bundes (Keil), ſondern muß eben ſo gewiß auch noch die Zeit der Erſcheinung Chriſti in Iſrael umfaſſen, wie im Gleichnis die Periode der Abweſenheit des Hausherrn auch noch den Zeitpunkt der Sendung des Sohnes in ſich ſchließt. Nicht irgend eine Gnadenoffenbarung kann ihr Ende bringen, ſondern nur eine Machtoffenbarung Gottes, welche ſo entſcheidungsvoll in die nationale Geſchichte Iſraels eingreift, daß ſie den den Anfang ſeiner Geſchichte ausmachenden göttlichen Machtthaten als Gegenſtück entſpricht (vgl. das Nähere am Schluſſe der Deutung, S. 88 f.).

Innerhalb dieſer Periode aber hat nun Gott gethan, wie der Hausherr innerhalb der Periode ſeiner Abweſenheit. Wie nämlich dieſer, als die Zeit der Früchte kam, behufs Einforderung derſelben von den Winzern ſeine Knechte einen nach dem andern an ſie abſendete, ſo hat Gott zu den Zeiten, in welchen hätte erwartet werden dürfen, daß Iſrael in gewiſſenhafter Verwerthung der ihm übertragenen theokratiſchen Inſtitutionen es zu einer

diesen Institutionen und dem in ihnen ausgedrückten Gotteswillen entsprechenden sittlichen Um- und Neugestaltung seines Lebens gebracht habe, — seine Knechte, die Propheten, einen nach dem andern an sie abgesendet, um diese Frucht der Buße und der Gerechtigkeit von ihnen zu fordern, V. 34. Aber da ist es den Propheten Gottes von Seiten der Kinder Israel nicht anders ergangen, als den Knechten des Hausherrn von Seiten der Winzer. Nicht nur haben sie, gegen ihre prophetischen Mahnungen und Forderungen in Unbußfertigkeit sich verstockend, die geforderten Früchte der Gerechtigkeit ihnen geweigert, sondern haben sich auch gegen die lästigen Mahner feindselig empört, und an ihnen sich vergriffen, sie theils mißhandelnd, theils sogar tödtend, theils sogar grausam hinmordend, V. 35. Auf die Frage, ob die Winzer die geforderten Früchte darum weigerten, weil sie solche überhaupt nicht erzielt hatten, oder darum, weil sie dieselben für sich behalten wollten, war in der bildlichen Erzählung nicht reflectirt. Es war eben nur das gesagt, was als Vergleichungspunkt dient, daß sie, statt den Knechten ihres Herrn das zu leisten, was diese Recht und Vollmacht hatten zu fordern, sich vielmehr an ihnen vergriffen haben, und es ist eine Sache für sich, welche erst die Natur des abgebildeten Verhältnisses mit sich bringt, daß hier der Ungehorsam gegen die prophetischen Mahnungen und Forderungen gleichbedeutend ist mit dem Nichtvorhandensein der Früchte selbst. An bestimmten geschichtlichen Beispielen können aus den Büchern des Alten Testamentes verglichen werden für die körperliche Mißhandlung der Propheten die des Jeremias (Jer. 20, 1 u. 2; 37, 15; 38, 6) und die des Micha (1 Kön. 22, 24), für die Tödtung die Ermordung der Propheten zur Zeit des Elias (1 Kön. 18, 4; 19, 10) und für die Steinigung die des Zacharjah (2 Chron. 24, 21 u. 22). Freilich sind diese bestimmt bezeugten Einzelbeispiele der Tödtung nur wenige, aber daneben wird auch schon im Alten Testamente die Tödtung der Propheten im Großen und Ganzen als Thatsache hingestellt, Neh. 9, 26, und als eine häufig wiederholte Thatsache auch durch die jüdische Tradition bestätigt, nach welcher z. B. Jesaias mit einer Säge zerschnitten, Jeremias gesteinigt, Amos mit einer Keule erschlagen sein soll, wobei die Genauigkeit dieser Angaben im Einzelnen dahingestellt sein mag.

Jesus bezieht sich auf diese Thatsache in ihrer Allgemeinheit wie hier so auch Kap. 23, 31. 35. 37, vgl. auch Apg. 7, 52. Hebr. 11, 35 u. 37. — Es versteht sich, daß auch die Berichte des Marcus und Lucas, wenn sie anders als Matthäus eine dreifache Sendung einzelner Knechte nacheinander jede für sich erzählen, doch nicht für eine bestimmte Deutung dieser Knechte auf einzelne geschichtliche Prophetengestalten angelegt sind. Bei Marcus geht das deutlich hervor aus jenem schon innerhalb der bildlichen Erzählung selbst generalisirenden Zusatz *καὶ πολλοὺς ἄλλους κ. τ. λ.*, V. 5, aber auch bei Lucas aus dem Umstand, daß die drei einzelnen Knechte untereinander durch keinerlei Merkmale unterschieden werden, die einzelnen Fälle vielmehr nur durch die von Fall zu Fall sich steigernde Auflehnung der Winzer verschieden sind, was dann in der Deutung auf denselben allgemeinen Gedanken führt, wie bei Matthäus.

Gerade umgekehrt aber verhält es sich nun bei dem letzteren Evangelisten, wenn dieser, ehe er zu dem Bericht von der Sendung des Sohnes übergeht, der zuerst erzählten Sendung von Knechten noch eine zweite zur Seite stellt, V. 36. Denn hier werden nun in der That diese Knechte der zweiten Sendung von denen der ersten durch den Zusatz *πλείονας τῶν πρώτων* bestimmt unterschieden, während andrerseits das Verhalten der Winzer in diesem Falle mit Betonung als das gleiche hingestellt wird, wie in dem ersten: *καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως*, indem nun die Steigerung des Schuldvollen ihres Verhaltens gerade darin liegt, daß es das gleiche bleibt auch gegen die *πλείονας τῶν πρώτων*. Es fordern somit die letzteren Worte, welche diese zweite Sendung von der ersten characteristisch unterscheiden, durchaus eine bestimmte Deutung, so daß man nach Matthäus in der Deutung nothwendig vor die Sendung des Sohnes zwei Perioden prophetischer Sendung setzen muß. Hat man nun freilich *πλείονας* irrig von der größeren Zahl verstanden, so will sich diese zwiefache prophetische Periode auf dem Gebiet der heiligen Geschichte nicht darbieten. Denn zwischen Elias, Elisa und ihren Zeitgenossen als der ersten Schaar, und Jesaias, Jeremias und den andern Propheten unter den späteren Königen als der zweiten zu unterscheiden (Stier, Thiersch), ist nur ein unzureichender Noth-

behelf, da diese beiden prophetischen Perioden in der alttestamentlichen Geschichte weder überhaupt characteristisch unterschieden sind, noch auch insbesondere durch eine auffallend größere Zahl von Propheten in der zweiten Periode (man denke nur an die Prophetenschulen zur Zeit des Elias), noch auch endlich beide zusammen die ganze Geschichte der Prophetie umfassen. Hat man dagegen *πλείονας τῶν πρώτων* richtig von dem höheren Rang verstanden, so bietet sich sofort die Sendung Johannis des Täufers als diejenige dar, welche dem Gang der bildlichen Erzählung genau entsprechend zwischen der Sendung der Propheten und der des Sohnes als Uebergang von jener zu dieser in der Mitte steht. Es wäre dann als das Characteristische derjenigen Periode, welche das Auftreten des Täufers zu ihrem Inhalte hat, die höhere Rang- und Berufsstellung bezeichnet, welche den Gesandten dieser Periode im Dienste Gottes eignete. Es leuchtet ein, welches gewichtige Argument für diese Auffassung in dem Umstande liegt, daß Jesus auch an einer andern Stelle, wo er über die Person des Täufers ausführlich zu reden sich veranlaßt sieht, Kap. 11, 7—14 u. Par., nicht nur seine Erscheinung als die des Elias, der da kommen soll, der ganzen Prophetie des Alten Bundes gegenüberstellt, V. 13 u. 14, sondern auch ihn mit Nachdruck bezeichnet als den, welcher sei *περισσότερος προφήτου*, V. 9, so daß unter den vom Weibe Geborenen nicht aufgestanden sei ein Größerer denn er, V. 11. Dazu kommt, daß ja in dem die Parabeln einleitenden Gespräche Jesu mit den Abgeordneten des hohen Rathes gerade von dem Täufer ausdrücklich die Rede war, und daß in der der unseren unmittelbar vorangestellten kleineren Parabel und ihrer Anwendung Jesus sie gerade wegen ihres ungläubigen Verhaltens gegen Johannes besonders gestraft hat. Wie sollte da in der zweiten größeren Parabel, welche nun das, was sie gegenwärtig auch an dem Messias zu thun im Begriff stehen, darstellen soll in seinem Zusammenhang mit allem, was sie und ihre Väter an den früheren Gottesgesandten gethan haben, an der hierfür sich darbietenden Stelle die wiederholte Hindeutung auf den Täufer fehlen, und auf die Aufnahme, welche er von ihnen gefunden hat? Dem allen gegenüber steht nur die Schwierigkeit, welche der Plural *ἄλλους δούλους* in der bildlichen Er-

zählung darzubieten scheint. Aber diese Schwierigkeit ist eben nur scheinbar. Denn dieser Plural war in der bildlichen Geschichte durch das zum Darstellungsmittel gewählte Verhältnis geboten. Die Abstufung konnte dort nur sein von geringeren Dienern zu höheren, und von da zu dem Sohne des Hauses, der als solcher allen Knechten, seien es niedere oder höhere, einzig in seiner Art gegenübersteht. Der Umstand also, daß innerhalb des in den bildlichen Rahmen dieser dreifachen Abstufung gefaßten wirklichen Geschichtsverlaufes die zweite jener Stufen gerade nur durch Eine Person repräsentirt ist, kann das Zutreffende der Darstellung so wenig mindern, daß vielmehr die Einschiebung eines Singulars schon auf der zweiten Stufe in unzutreffender Weise die Kluft gemindert hätte, welche auch in der abgebildeten Geschichte thatsächlich vorhanden ist zwischen der zweiten Stufe, welche, weil immer noch eine Sendung von Knechten, mit der ersten zusammengehört, und der dritten, welche als die Sendung des eingeborenen Sohnes beiden gegenübersteht. — Wie nun aber die Winzer an jenen von dem Hausherrn zu ihnen gesandten höheren Dienern nicht anders thaten, als an den zuerst gesendeten Knechten, so hat auch das Volk der Theokratie an dem, welcher auf dem Boden der heiligen Geschichte jene Klasse der höheren Diener repräsentirt, indem er zwar auch ein Prophet war, und doch mehr als ein Prophet, nicht anders gethan, als an den früheren Propheten. Das ist die Aussage in V. 36. Und so kann Jesus sagen, weil nicht nur die grundsätzlich ungläubige Stellung, welche die Volkshäupter, sondern auch die bei äußerer Anerkennung der Prophetenwürde (V. 26) doch im Grunde der Herzen unbußfertige Stellung, welche das unter der Herrschaft des Pharisäismus stehende Volk zu Johannes einnahm, es dem weltlichen Herrscher in Israel ermöglicht hat, dem Täufer ein blutiges Ende zu bereiten, während die wirklich tiefer gehende Bewegung, die sein Auftreten hervorrief, auf die von der theokratischen Volksgemeinschaft ausgeschlossenen Volksklassen beschränkt blieb (V. 32).

Aber selbst dieses Geschick, welches die beharrliche Unbußfertigkeit Israels auch dem Größten der Propheten bereitete, hat es noch nicht vermocht, den Reichtum der Geduld und Langmuth Gottes mit seinem Volke zu erschöpfen. Sondern, wie der Hausherr, um die aufrührerischen Winzer zu ihrer Pflicht zurückzu-

führen, auch noch den denkbar letzten und äußersten Versuch macht, indem er nun seinen Sohn, den einzigen und geliebten (Marcus V. 6), ihnen sendet sprechend: Sie werden sich vor meinem Sohne scheuen, V. 37, so hat Gott gethan an seinem Volke. Seinen Sohn, welcher nicht wie alle Propheten einschließlich des Täufers in einem Knechtsverhältnis, sondern in dem eines Sohnes zum Vater zu ihm steht, den einzigen, außer welchem er keinen seines Gleichen hat, den geliebten, der in unvergleichlicher Weise der Gegenstand der Liebe seines göttlichen Vaterherzens ist, den hat er sich losgerungen von seinem Herzen, und ihn hingesendet, mitten hinein unter die ungehorsamen Kinder dieses Volkes, in der Erwartung, daß sie vor dem Sohne sich scheuend ihm den Gehorsam der Buße leisten werden, den sie den ihm vorausgegangenen Gottesknechten versagt haben. Daß die Selbstbezeichnung Jesu als Sohn Gottes hier mehr ausdrückt, als nur das einzigartige Verhältnis zu Gott, welches ihm vermöge seines messianischen Berufes eignet, geht weniger deutlich aus dem Texte des Matthäus und des Lucas, unverkennbar aber aus dem des Marcus hervor. Denn während bei Matthäus und Lucas der Sohneseigenschaft nur in unmittelbarem Zusammenhang mit der Sendung selbst Erwähnung geschieht, so daß sie in der Deutung ebenso, wie es auf der zweiten Stufe des Matthäus mit dem höheren Rang der Diener geschehen mußte, auch nur auf eine erst in und mit der Sendung ihm gegebene Sohnesstellung bezogen werden könnte, so wurde bei Marcus das Verhältnis zwischen Vater und Sohn als ein abgesehen von der Sendung selbständig für sich bestehendes ausdrücklich hingestellt, mit unverkennbarer Hindeutung darauf, was für ein Opfer der Hausherr es sich kosten ließ, indem er es über sich gewann, auch ihn den einzigen geliebten Sohn von sich zu lassen, und ihn den Gewaltthaten der aufrührerischen Winzer auszusetzen. Es muß somit auch die Deutung die Sohnesbezeichnung auf ein von der messianischen Sendung unabhängiges Verhältnis zwischen Vater und Sohn zurückführen, und das Senden des Sohnes als eine Opferthat des Vaters beschreiben, der den Geliebten von sich läßt und ihn in die Gewalt des ungehorsamen Volkes hingiebt.

Hier ist nun aber die Darstellung des Gleichnisses an dem

Punkte angelangt, wo sie nicht mehr Vergangenes, sondern Gegenwärtiges im Bilde sich spiegeln läßt. Denn indem Jesus nun die Berathschlagung der Winzer bei der Erscheinung des Erben schildert, V. 38, so deckt er damit die Anschläge auf, mit welchen die Häupter Israels schon länger, aber gerade jetzt in besonderem Maße gegen seine Person sich tragen, und zwar sowol nach ihrem Inhalt, als auch nach ihrem Beweggrund. Wie nämlich die Winzer durch die Erscheinung des Erben in dem usurpirten Besitz des Weinberges, so fühlen sie durch die Erscheinung des Messias, welcher der Herr und Erbe der Theokratie ist, sich ernstlich bedroht in ihrem bisherigen eigenliebigen und eigensüchtigen Schalten und Walten mit dem theokratischen Gemeinwesen, wie mit einem eigenen Besitztum, welches ihnen nur dazu da ist, ihren selbstsüchtigen Zwecken zu dienen. Und darum gleich den Winzern, welche die Tödtung des Erben planen, um sein Erbe fernerhin ungefährdet zu besitzen, so tragen sie sich mit dem Plane, den Erben der Theokratie zu tödten, um dann seiner entledigt in dem theokratischen Gemeinwesen als dessen unbestrittene Herren und Besitzer schalten zu können nach eigenem Belieben. Zu Grunde liegt dieser Berechnungsweise, wie bei den Winzern die durch seine lange Abwesenheit großgezogene Ignorirung des Hausherrn, so bei den Häuptern Israels der durch die lange Zurückhaltung Gottes genährte Unglaube an ein Eingreifen seiner Gottesmacht. Wenn es nun aber hier allerdings zunächst nur die Volkshäupter sind, deren Pläne mit dem Anschlag der Winzer auf den Erben bildlich dargestellt sind, so involvirt das doch keineswegs einen Widerspruch gegen die Deutung der Winzer des Gleichnisses auf das ganze Israel als das Volk der Theokratie. Die Gedanken und Pläne, welche ein Volk in seinem Thun und Lassen leiten, gehen eben naturgemäß von seinen Häuptern und Führern aus. Die Volksseele, wo sie als bewußt denkend und berechnend vorgestellt wird, ist eins und dasselbe mit den maßgebenden Persönlichkeiten, deren Pläne das Volk in seinem Thun bestimmen. Nur in dem Falle, daß ein die naturgemäße Volkseinheit zerreißender innerer Gegensatz bestände zwischen den Volkshäuptern, bei welchen die leitenden Gedanken sind, und der Volksmasse, bei welcher die physische Macht ist, so daß die Letztere den Ersteren,

ſtatt ihren Plänen zu folgen, Widerſtand entgegenſetzte, könnte es unzuläſſig erſcheinen, die Perſonen der gegenwärtigen Volkshäupter mit der Volksperſönlichkeit ſelbſt ſo, wie es hier geſchieht, zu identificiren. Aber ſo iſt es eben, wie Jeſus trotz der flüchtigen Begeiſterung der Menge am Einzugstage nur zu wohl ſieht und weiß (vgl. Luc. 19, 41 u. 42), in dieſem Falle nicht. Er weiß: Wie die Winzer, was ſie gegen den Erben geplant, ſofort auch in die That umſetzten, indem ſie ihn hinausſtießen aus dem Weinberg, der ſein Erbe war, und ihn tödteten, V. 39, ſo wird auch das Volk die Pläne und Beſchlüſſe ſeiner Häupter und Führer zur That machend ihn ausſtoßen aus der theokratiſchen Gemeinſchaft, deren Herr er von Gottes- und Rechtswegen iſt, und werden ihn tödten. Daß der Act des Hinauswerfens aus dem Weinberg neben dem des Tödtens beſonders gedeutet ſein will, hat die Auslegung der bezüglichen Stelle der Erzählung gezeigt, wie auch, daß die Umſtellung beider Acte bei Marcus den gleichen Sinn ergiebt. Thatſächlich erfüllt hat ſich die hierin liegende Vorausſagung der Ausſchließung Jeſu aus der theokratiſchen Gemeinſchaft mit ſeiner Ueberantwortung als eines Ausgeſtoßenen in die Hand der Heiden. Und ſymboliſch für dieſe Thatſache war wiederum der äußere Vorgang ſeines Hinausgeführtwerdens aus Jeruſalem der Stadt Gottes und ſein Leiden und Sterben ἔξω τῆς πύλης (Hebr. 13, 12). Daraus folgt aber noch nicht, daß in den Worten unſerer Stelle eine beabſichtigte Anſpielung auf dieſen letzteren äußeren Vorgang liegt (Stier, Olshauſen), wozu auch die Umſtellung beider Acte bei Marcus nicht ſtimmen würde.

Was wird nun aber Gott thun an Iſraels Kindern, wenn ſie ſo zu aller Schuld, welche ſie durch ihre Auflehnung gegen die früheren Gottesgeſandten auf ſich geladen haben, auch noch die Blutſchuld der Ermordung des Sohnes Gottes gefügt, und damit auch den denkbar letzten und äußerſten Verſuch, den die unendlich langmüthige Gottesliebe gemacht hat, um ſie zum Gehorſam zurückzuführen, blutig vereitelt haben werden? Das iſt nun der der bildlichen Form entkleidete Sinn jener bei allen drei Evangeliſten von Jeſu ſchließlich aufgeworfenen Frage nach dem nun zu gewärtigenden Verfahren des Hausherrn gegen die Winzer. Wenn es aber auf dieſe Frage, wie die anweſenden Volkshäupter

ob ausgesprochener (Matthäus) oder unausgesprochener Maßen (Marcus und Lucas) selbst zugeben müssen, nunmehr schlechterdings nur noch Eine Antwort giebt, daß nämlich der Hausherr kommen und die Winzer umbringen, und den Weinberg andern Winzern geben wird, die dessen Früchte überliefern werden, so ist damit auch schon gesagt, was nach der Ermordung des Sohnes Gottes unausweichlich über Israel kommen muß. Der Gott, welcher bis dahin in seiner unendlichen Langmuth das ungehorsame Volk immer noch verschont hat, nun muß und wird er aus seiner Zurückhaltung hervortreten, und mit gewaltiger Hand über dieses Volk kommend wird er es verderben, d. h. das Volk in seinem nationalen Bestand zerstören, das Reich Gottes aber, dessen Träger und Inhaber auf Erden bisher Israel gewesen, wird er anderem Volk übergeben, nämlich solchem, zu welchem er sich versehen darf, daß es als Inhaber des Gottesreiches auch dasjenige leisten werde, wozu es vermöge dieser seiner Stellung befähigt und ihm verpflichtet ist, den Gehorsam der Buße und die Werke der Gerechtigkeit. Bei dieser Deutung ist das bildliche *ἄλλοις γεωργοῖς*, V. 41, ganz in seiner Allgemeinheit belassen. Sind die Winzer das Volk Israel, so sind „andere Winzer" überhaupt irgend anderes Volk, also dann freilich Heiden, aber nicht schon die Heiden in ihrer Gesammtheit. So genau kommt hier in allen Punkten die richtige Deutung überein mit dem richtig ausgelegten deutenden Ausspruch Jesu selbst: *καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι κ. τ. λ.*, vgl. zu V. 43. Allerdings aber ist nun damit eine mit dem Gericht der Verwerfung über Israel erst wieder anhebende neue Periode der Reichsentwicklung, in welcher an Stelle des verworfenen Israel Heiden des Gottesreiches Inhaber sein werden, mit derselben Bestimmtheit in Aussicht gestellt, wie schon in dem Gleichnis vom großen Gastmahl, Luc. 14, 16 ff. (vgl. hierüber und über das Verhältnis zu dem Gleichnis vom Feigenbaum die Deutung des Gastmahlgleichnisses Th. I, S. 224). Dann versteht sich aber auch von selbst, daß das göttliche Kommen, welches, wie im Gleichnis das Kommen des Hausherrn seiner bisherigen Abwesenheit, so der bisherigen schonenden Zurückhaltung Gottes ein Ende macht, noch nicht sein Kommen zum Gericht am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes ist, sondern nur ein innerhalb des diesseitigen Geschichtsverlaufes und

zwar in nächster Zukunft zu gewärtigendes Kommen Gottes zu und über Israel, ein den nationalen Bestand dieses Volkes zerstörendes Eingreifen der gewaltigen Gotteshand, wie es in der Zerstörung Jerusalems zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden ist.

Es wird nun der ganze Abschnitt, welcher V. 23 mit der von den Abgeordneten des hohen Rathes gestellten Vollmachtsfrage begonnen, und die daran sich knüpfenden Verhandlungen berichtet hat, durch die Bemerkung in V. 45 u. 46 abgeschlossen. Und zwar sagen diese beiden Verse richtig verstanden aus: Und die Oberpriester und Pharisäer, als sie seine Parabeln vernommen, erkannten, daß er von ihnen (so V. 30 und besonders V. 38) redete, V. 45, und obgleich beabsichtigend, Jesum zu verhaften, V. 46a, — in dieser Absicht nämlich waren sie gekommen, und hatten sie die Vollmachtfrage gestellt — fürchteten sie doch das Volk (mit der Furcht ihres besonders durch V. 38 getroffenen bösen Gewissens), da es ihn für einen Propheten hielt, V. 46b, so daß sie in dieser Furcht von ihrer eigentlichen Absicht, Jesum zu verhaften, für jetzt Abstand nahmen. Nachdem Jesus noch so eben (V. 38) den Anschlag, den sie im Sinne hatten, vor dem Volke so deutlich geschildert hatte, so glaubten sie den Versuch, eben diesen selben Anschlag in's Werk zu setzen, in diesem Augenblick nicht wagen zu dürfen aus Furcht, dem Volke als Prophetenmörder zu erscheinen. Auf das ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους als auf die Hauptaussage zielt also von Anfang an das ganze Satzgefüge hin, so daß auch schon die Sätze des V. 45 logisch nur die Stellung von Vordersätzen zu dieser letzten Aussage haben. Nicht daß sie erst aus Verdruß über das Gehörte Jesum hätten greifen wollen, aber aus Furcht vor dem Volke es dennoch unterließen, ist gemeint, sondern, daß unter dem Eindruck des Gehörten sie, die ihn eigentlich verhaften wollten, sich vor dem Volke fürchteten, ihren Anschlag jetzt auszuführen. Marcus und Lucas bieten somit nicht einen andern Sinn als Matthäus, sondern drücken nur den Sinn der Matthäusparallele noch unzweideutiger aus, wenn sie an den entsprechenden Stellen (Marc. 12, 12. Luc. 20, 19) die Aussage, die Sanhedristen hätten ihn

greifen wollen, hätten aber das Volk gefürchtet, voranstellen, und dann erst das ἐφοβήθησαν begründend fortfahren: „Denn sie erkannten, daß er in Bezug auf sie die Parabel geredet hatte.“

Das königliche Hochzeitsmahl.

(Matth. 22, 1—14.)

Die Kap. 21, 45 u. 46 gemachte Aussage über die Wirkung der von Jesu vorgetragenen Gleichnisse auf deren Hörer läßt das in V. 23 desselben Kapitels eingeleitete Gespräch Jesu mit den Abgeordneten des hohen Rathes nunmehr als abgeschlossen erscheinen. So gehen denn auch die beiden andern Evangelisten in den betreffenden Parallelstellen sofort zu der Schilderung eines neuen Gespräches über, welches aus einer anderen Veranlassung sich entspann (Marc. 12, 13 ff. Luc. 20, 20 ff.). Matthäus dagegen fügt hier, bevor auch er den Bericht von diesem neuen Gespräche und seiner besonderen Veranlassung beginnt, noch eine weitere Parabel ein mit den Worten, Kap. 22, 1: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγων.* An diesen Worten ist das Zwiefache klar, daß einerseits zwar *πάλιν* nur auf die Kap. 21 vorangegangenen Parabeln, und *αὐτοῖς* nur auf *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* in Kap. 21, 45 zurückbezogen werden kann, daß aber gleichwol *ἀποκριθείς* hier nicht eine das vorangehende Gespräch noch unmittelbar fortsetzende Antwort meinen kann, da ja in Kap. 21, 45 u. 46 von einer Rede der Gegenparthei, auf welche das Folgende die Antwort sein könnte, gar nichts gesagt, sondern nur ein Verhalten derselben geschildert war. Somit ist *ἀποκριθείς* hier, wie z. B. Kap. 11, 25 (vgl. Meyer z. d. St.) im weiteren Sinne nur so viel als: Auf eine gegebene Veranlassung das Wort nehmen, so daß die folgende Rede zu der betreffenden Veranlassung sich verhält wie eine Antwort. Dann aber nöthigt auch nichts zu der mit der abschließenden Formel in Kap. 21, 45 u. 46 unverträglichen Annahme, daß der Evangelist die folgende Parabel zeitlich unmittelbar nach der voranstehenden vorgetragen denke (so noch Meyer,

Rebe), sondern nur das ist gesagt, Jesus habe aus Veranlassung der damals gegen seine Person gerichteten feindseligen Anschläge der Volkshäupter noch einmal (*πάλιν*) in parabolischer Redeweise (*ἐν παραβολαῖς*, Plur. der Kategorie) zu ihnen gesprochen, womit dann das Gleichnis zwar im Allgemeinen in dieselbe Zeit gesetzt ist, wie die voranstehenden, nämlich in jene ersten Tage der Leidenswoche, als die Volkshäupter auf die Person Jesu fahndeten, ohne es doch zu wagen, wirklich Hand an ihn zu legen, — nicht aber auch genau in dieselbe Stunde. Hiernach lassen die einleitenden Worte des Evangelisten über die Situation, in welcher das folgende Gleichnis gesprochen ist, nur das Allgemeine erkennen, daß sie eine ähnliche war, wie die in dem zweiten Theil des 21. Kapitels geschilderte: Jesus in den ersten Tagen der Leidenswoche gegenüber den seine Verhaftung planenden Volkshäuptern, wobei dann aber auch eine zuhörende Volksgruppe ebenso wenig gefehlt haben wird, wie bei dem Kap. 21 berichteten Gespräche, und außerdem noch als stehender Hörerkreis die Zwölfe hinzuzudenken sein werden, die wir zu dieser Zeit immer in der Umgebung Jesu finden. Jedenfalls würde es mit den so allgemein lautenden einleitenden Worten, welche über die besondere Art der zu dem Vortrag dieses Gleichnisses gegebenen Veranlassung nichts enthalten, in keinerlei Widerspruch stehen, wenn es sich erweisen sollte, daß sein Inhalt nicht ausschließlich nur gegen die feindselige Gesinnung der Volkshäupter gewendet, sondern auch auf das Mitzuhören solcher, die Jesu anhängen, berechnet ist.

Die Erzählung beginnt, V. 2: „Gleich geworden ist das Himmelreich (*ὡμοιώθη*, es ist bereits in seiner Entwicklung die Wendung eingetreten, die das folgende Gleichnis zeigt und in ihren Konsequenzen schildert, vgl. zu Kap. 13, 24) einem Menschen (vgl. zu Kap. 18, 23), einem Könige, welcher machte Hochzeit seinem Sohne.“ Wenn es nämlich hier von einem Könige heißt: *ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ*, so kann man *γάμοι* (der Plur. wie häufig gleichbedeutend mit dem Singular *γάμος*, mit Rücksicht auf die Reihe der Hochzeitsfestlichkeiten) nur in der originalen und gewöhnlichen Bedeutung „Hochzeit“ verstehen, so daß der Königssohn als der Bräutigam gedacht ist, dem zu Ehren das Hochzeitsfest ge-

rüstet wird, — und nicht in der angeblichen allgemeineren Nebenbedeutung „Gastmahl". Denn wenn nur überhaupt die Herstellung eines Gastmahles gemeint wäre, wozu geschähe dann des Königssohnes Erwähnung, dem der königliche Vater das Gastmahl ausrichtet? Man kommt dann dahin, ein Gastmahl zur Feier der Reichsübergabe zu verstehen (Kuinoel), und so nur dem Hochzeitsfeste ein anderes ebenso specielles Fest zu substituiren, welches nun aber der originalen Bedeutung des Wortes *γάμος* ganz fremd ist. Wenn also auch der Umstand, daß die Septuag. מִשְׁתֶּה, (epulum) öfter mit *γάμος* übersetzt, 1 Mos. 29, 22. Esth. 2, 18; 1, 5 vgl. V. 3; 9, 22 für die angenommene allgemeinere Nebenbedeutung beweisend wäre [1]), so würde dieselbe doch an unserer Stelle nicht anwendbar sein. — Die Worte *ἐποίησεν γάμους* schließen hier aber auch schon das erste Einladen der Hochzeitsgäste in sich. Denn dieses ist schon vorausgesetzt, wenn es nun V. 3 gleich weiter heißt: „Und er sandte seine Knechte, zu rufen die Geladenen (*καλέσαι τοὺς κεκλημένους*) zur Hochzeit." Es liegt hier also dieselbe morgenländische Sitte zu Grunde, wie Lucas 14, 16 u. 17 (wo auch das erste den Begriff *οἱ κεκλημένοι* constituirende *καλεῖν* ausdrücklich erwähnt war, vgl. zu d. St.), nach welcher die Festgäste zuerst im Voraus geladen, und dann, wenn das Fest gerüstet ist, noch besonders zum Kommen gerufen werden. Als aber so die Hochzeitsgäste zum Kommen an die gerüstete Hochzeitstafel gerufen wurden, da trat das Unerwartete ein: „Und sie wollten nicht kommen." Warum nicht, ist nicht gesagt, und ebenso wenig etwas Näheres über die Antwort, welche sie den Boten des Königs gaben, oder über das Verhalten, welches sie gegen dieselben beobachteten. Es ist hier nur die Thatsache des Nichtkommenwollens kurz erwähnt, und wird dann gleich zu dem im Gegensatz zu V. 3 nun besonders ausführlichen Berichte

---

1) Aber an den beiden ersten Stellen ist eben in der Sache von einem Hochzeitsmahl die Rede, und an den beiden letzten sind *ἡμέραι τοῦ γάμου*, resp. *γάμων* im Sinne der Uebersetzer sprüchwörtlich „Tage der hochzeitlichen Freude". Auch Luc. 12, 36; 14, 8 ist keine Veranlassung von der originalen Bedeutung „Hochzeit" abzugehen.

von einer zweiten Sendung an die Gäste übergegangen, V. 4: „Abermal sandte er andere Knechte sprechend u. s. w.“ Der König giebt also die Widerstrebenden noch nicht auf, er will noch einmal erproben, ob sie vielleicht nur zögern zu dürfen meinen, oder ob sie bei der Ablehnung des Rufes wirklich beharren wollen. Darum sendet er abermal Boten zu ihnen, und zwar nicht wieder dieselben, sondern andere, in der Hoffnung, daß die Gäste, welche dem Ruf jener ersten keine Folge geleistet haben, nun vielleicht durch diese andern sich werden bewegen lassen. Und ihnen giebt er nun die Instruction: *εἴπατε τοῖς κεκλημένοις Ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα* (nach überwiegender Bezeugung statt *ἡτοίμασα*), *οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἕτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους*, d. h.: „Saget den Geladenen, siehe mein Frühmahl (*ἄριστον*) habe ich in Bereitschaft (bemerke das Perfectum *ἡτοίμακα*) u. s. w.“ *Ἄριστον*, ursprünglich das erste Frühstück (jentaculum) ist bei den späteren Griechen und im Neuen Testament das Frühmahl (prandium), welches im Laufe des Tages noch vor der Hauptmahlzeit eingenommen wurde. An unserer Stelle ist um so weniger Grund, *ἄριστον* völlig mit *δεῖπνον* zu identificiren (Kuinoel, Olshausen, Stier), als der Begriff Frühmahl in ihrem Zusammenhang ganz an seinem Platze ist. Das Frühmahl bezeichnet als solches den Beginn der Hochzeitsfestlichkeiten; die Aussage also, daß es bereit stehe, betont einfach, daß dem Beginnen des Festes nichts mehr im Wege stehe. Damit ist dann aber freilich nichts weniger gemeint, als daß das eigentliche Hochzeitsmahl selbst noch nicht fertig sei. Denn die gleich folgenden Worte „meine Ochsen und das [andere] Mastvieh sind geschlachtet, und [überhaupt] alles ist bereit“ in ihrem Zusammenhang mit dem unmittelbar auf sie sich gründenden Ruf „kommt zur Hochzeit“ können sich ja unmöglich nur auf die Vorbereitungen zu dem Frühmahl im Unterschied von der eigentlichen Hauptmahlzeit beziehen, sondern umfassen deutlich die Vorbereitungen zu den gesammten Festlichkeiten, als welche alle getroffen sind, so daß das Fest, sobald nur die Gäste versammelt sind, mit dem *ἄριστον* beginnend ununterbrochen seinen Verlauf nehmen kann. — Die ganze Instruction aber ist nun nicht eine

solche, die sich von dem den ersten Knechten gegebenen Auftrage inhaltlich unterschiede, als hätten nicht auch diese schon zur bereits fertig gestellten Hochzeitstafel rufen sollen. Die zweite Sendung war ja nicht dadurch veranlaßt, daß bezüglich des Hochzeitmahles den Gästen noch etwas Neues zu melden gewesen wäre, sondern lediglich durch den Mißerfolg der ersten, so daß sie im andern Falle überhaupt nicht stattgefunden hätte, und es will somit die den Knechten der zweiten Sendung gegebene Instruction ihnen nur einschärfen, daß sie dieselbe Sachlage, welche auch schon bei der ersten Sendung bestand, den Gästen noch einmal ebenso deutlich als dringend vorstellen sollen. Sagen (*εἴπατε*) sollen sie ihnen, ausdrücklich und umständlich sagen, daß alles schon bereit stehe, und damit jedem Wahne, als sei es noch Zeit zum Zögern und Besinnen, ein Ende machend auf sofortiges Kommen dringen. Die Gäste sollen es wissen: Jetzt noch zögern, heißt nach Lage der Sache das Hochzeitmahl des königlichen Gastgebers in der beleidigendsten Weise überhaupt verschmähen. Als aber nun die Knechte der zweiten Sendung diesen ihnen gegebenen Auftrag ausrichten, da tritt das in V. 5 u. 6 Berichtete ein: *οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον ὃς μὲν* (*ὃς μέν — ὃς δέ* ist besser bezeugt als *ὁ μέν — ὁ δέ*) *εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ, οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν.* Die beiden vorangestellten Participien *ἀμελήσαντες* in V. 5 und *κρατήσαντες* in V. 6 stehen sich unverkennbar gegenüber. Dort gleichgültige Nichtachtung, hier handgreifliche Mißhandlung der Boten des Königs. Dieser Gegensatz bietet sich zu deutlich dar, als daß ihn die Auslegung verwischen dürfte. Man darf demnach die Schwierigkeit der Konstruction der Sätze nicht damit lösen wollen, daß man das *ἀμελήσαντες* auf alle Gäste bezieht, und sagt, es hätte genau heißen müssen: *οἱ δὲ ἀμελήσαντες, οἱ μὲν ἀπῆλθον . . . . . οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες κ. τ. λ.* (Fritsche, Lange). Noch weniger aber damit, daß man sagt, der Erzähler habe bei den ersten Worten *οἱ δὲ ἀμελήσαντες* das nachherige *οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες* u. s. w. noch nicht im Auge gehabt (Meyer). Denn die Aussage des V. 6 bildet hier doch keineswegs nur ein bloßes Anhängsel zu der des V. 5, welches dem Erzähler erst nachträglich hätte einfallen

können, sondern im Gegentheil, die Aussage in V. 5 ist nur der einleitende Uebergang zu der des V. 6, welche mit ihrem *οἱ δὲ λοιποί* von jenen ersten abgesehen die Gesammtheit der andern Gäste geschlossen zusammenfaßt, daher dann auch der folgende Bericht von der Bestrafung der Gäste (V. 7) nur auf die Hauptaussage in V. 6, nicht aber auf V. 5 zurückgreift. Es ist vielmehr jener ersteren Auffassung darin beizustimmen, daß, um den Sinn des Redenden zu treffen, in der Einleitung des ersteren Satzes ein *οἱ μέν* zu ergänzen ist, aber nicht erst hinter, sondern vor dem Participium *ἀμελήσαντες*, wo es gerade um der augenscheinlichen Härte willen, mit welcher es dort unmittelbar hinter *οἱ δὲ* stehen würde (*οἱ δὲ οἱ μὲν ἀμελήσαντες*), dem Redenden wie von selbst ausfiel, so daß es nun in dem *οἱ δέ* mit eingeschlossen ist, und dieses selbst schon einen particularen Sinn bekommt, der nun freilich dem Leser erst nachträglich aus der Gegenüberstellung *οἱ δὲ λοιποί* klar wird. Ganz ebenso ist es z. B. Luc. 9, 19: *οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον . . ., ἄλλοι δὲ κ. τ. λ.* So ist dann im Sinne des Redenden *οἱ δὲ ἀμελήσαντες* gleich im particularen Sinne zu übersetzen: „Die Einen aber gingen nichtachtend hinweg, der Eine auf den eigenen Acker, der Andere an sein Handelsgeschäft, die Uebrigen aber ergreifend seine Knechte u. s. w.“ Von jenen Ersterwähnten also ist gesagt, sie seien, ohne den Königsboten und ihrem Rufe überhaupt Beachtung zu schenken, hinweggegangen (statt herzukommen zur Hochzeit), der Eine auf den eigenen Acker, der Andere an sein Handelsgeschäft. Das vor *ἀγρόν* stehende *ἴδιον* ist in diesem Zusammenhang viel zu sehr an seinem Platze, als daß man es nur für das Pron. possessivum gesetzt erachten dürfe (Kuinoel, Grimm), was auch sonst nirgends im Neuen Testament der Fall ist, auch nicht Kap. 25, 14 (vgl. z. d. St.), oder Joh. 1, 42 (vgl. Meyer z. d. St.). Gerade weil der Acker sein eigener ist, darum geht er lieber dahin, als zu dem Hochzeitsmahl des Königs. Das Characteristische also für diese Klasse von Gästen ist die Gleichgültigkeit gegen den Ruf zur Königshochzeit, wurzelnd in dem selbstsüchtigen Interesse an eigenem Besitze, welches hier den Besitzenden an die Scholle fesselt, die sein eigen ist, und dort den Erwerbenden an den Handel, der ihm Gewinn bringen soll. Diese ihre Nichtachtung

aber wird zwiefach schuldvoll, indem sie beibehalten wird angesichts dessen, was die Uebrigen thun, V. 6: „Die Uebrigen aber ergreifend seine Knechte mißhandelten (ὕβρισαν in Verbindung mit κρατήσαντες ein handgreifliches Beschimpfen) und tödteten sie", nämlich nicht so, daß nun keiner übrig geblieben wäre, sondern nur allgemein: sie verübten an ihnen Mißhandlung und [sogar] Mord, so daß dahingestellt bleibt, wie viele der Boten davon betroffen wurden, bzw. wie viele von der Mißhandlung oder von der Tödtung. Es könnte auch dann noch so heißen, wenn es auch nur bei einem Einzigen wirklich bis zum Ermorden kam. Während also jene Ersten, von ihrem selbstsüchtigen Interesse beherrscht, gleichgültig zu dem König standen, sind die Uebrigen vielmehr von rebellisch feindseliger Gesinnung gegen den König beseelt, und darum wird der dringende Ruf δεῦτε εἰς τοὺς γάμους, welcher bei jenen Ersten gleichgültige Nichtachtung fand, den Uebrigen Anlaß zu offen ausbrechender Empörung und blutigen Gewaltthaten an den auf Entscheidung dringenden Königsknechten. Daß das in den Verhältnissen der bildlichen Erzählung ganz undenkbar sein soll (Weiß), kann nur im Interesse einer kritischen Hypothese behauptet werden. Wenn doch von Anfang an von einem König die Rede war, dessen Gäste zugleich seine Unterthanen sind, warum sollte es undenkbar sein, daß rebellisch gesinnte Unterthanen auf die zur Entscheidung drängende Königsbotschaft, welche ohne fernere Bedenkfrist ihr Erscheinen beim Königsfeste fordert, mit offener Gewaltthat an den Königsboten antworten? Nur das bleibt freilich bestehen, daß sie mit der Mißhandlung und Tödtung der zur Hochzeit rufenden Königsboten den größten Frevel gegen den König begehen. Und dadurch ist es bedingt, daß das bisherige friedliche Bild einer Einladung von Gästen zu einem Hochzeitsmahle sich nun verwandelt in das kriegerische Bild eines Heereszuges mit Feuer und Schwert gegen mörderische Empörer, V. 7: „Der König aber ward zornig (die Lesart ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη wird für ächt zu halten sein, die Lesart der Recepta ἀκούσας δὲ ὁ β. ὠργ. ist in der Sache richtig ergänzende Glosse), und aussendend seine Heere brachte er jene Mörder um, und ihre Stadt zündete er an." Nur die Mörder, also „die

Uebrigen" in V. 6 werden hier als Object der Bestrafung genannt, während die V. 5 zuerst characterisirten, an den Gewaltthaten nicht unmittelbar betheiligten Gäste bei der Bestrafung nicht mehr besonders erwähnt werden. Aber nicht etwa darum, weil sie allein von der Strafe der Uebrigen ausgenommen gedacht wären, in welchem Falle sie vielmehr gerade besonders hätten erwähnt werden müssen, sondern weil eben auf sie und ihr nur scheinbar minder schuldvolles Verhalten bei der Bestrafung eine besondere Rücksicht nicht genommen wird. Es ist also zwar nicht so, daß sie unter dem Ausdruck *τοὺς φονεῖς ἐκείνους* mitbefaßt wären, aber doch so, daß sie thatsächlich mit unter die Strafe der Mörder fallen. Es kann ja nämlich dem Umstande, daß hier eine Stadt als Object der Züchtigung erwähnt, und diese Stadt „ihre (der Mörder) Stadt" genannt wird, doch unmöglich die Vorstellung zu Grunde liegen, daß gerade nur die feindseligen Gäste des V. 6 Bewohner einer besonderen Stadt für sich gewesen wären, während die nur aus Selbstsucht ungehorsamen (V. 5) nicht in einer Stadt oder in einer anderen Stadt gewohnt hätten, so daß die bisher nur innerlich nach Gesinnung und Verhalten unterschiedenen Gäste nun plötzlich auch in einer mit dem Unterschied der Gesinnung in gar keinem Zusammenhang stehenden localen Trennung gedacht wären, — sondern die Gäste überhaupt sind als die Bürger einer Stadt vorgestellt, ganz ebenso, wie es auch in dem Gastmahlgleichnisse der Fall war (vgl. zu Luc. 14, 21), nur daß diese Vorstellung sich den Verhältnissen unserer Erzählung, die von dem Feste an einem königlichen Hofe handelt, noch bequemer einfügt, als den jener anderen nur von dem Gastmahl eines reichen Mannes handelnden Parabel; und diese Stadt, welche die Stadt der Gäste überhaupt ist, wird nun, nachdem ihre Bürger an des Königs Boten zu Mördern geworden sind, als „ihre (der Mörder) Stadt" behandelt und gezüchtigt, indem die Rücksicht auf den bei dem Morden nicht direct betheiligt gewesenen Bruchtheil der Bürger ebenso wenig das Strafgericht von der Bürgerschaft und ihrer Stadt abwenden kann, als dieselben in ihrer unbekümmerten Selbstsucht es sich haben angelegen sein lassen, die Blutschuld von der Gesammtheit abzuwenden. Sind aber so die Mörder nicht nur einzelne Hoch-

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

zeitsgäste, sondern die ohne Widerstand herrschende Parthei der Stadt, deren Bürger die Gäste des Königs sind, dann hat es auch nichts Auffallendes, daß das Strafgericht über die Hochzeitsgäste sich als ein Heereszug darstellt, indem der König statt der bisher gesendeten Boten seiner Königsgnade nunmehr seine Heere, die Gewalt übenden Organe seiner Königsmacht, aussendet wider die in offener Empörung befindliche Bürgerschaft und ihre Stadt, und durch dieselben die mörderischen Bürger niedermachen und ihre Stadt verbrennen läßt. Somit kann davon nicht die Rede sein, daß hier die Grenze des Gleichnisbildes durch fremdartige Eintragung völlig gesprengt wäre (Weiß). Nur darf man freilich nicht weiter fragen, welche Stellung denn nun die Stadt in dem Reiche des Königs einnehme, ob sie als die Hauptstadt desselben gedacht sei, oder wie sonst, denn darauf giebt allerdings die Parabel keine Antwort. Wir haben es eben mit einer bildlichen Erzählung zu thun, die ihren Bilderkreis nicht weiter ausgestaltet, als es zur bildlichen Darstellung ihres Gegenstandes nothwendig ist; und, nachdem der an ihre Spitze gestellte bildliche Centralbegriff nicht sowol das Königreich war, dessen Herrscher, als vielmehr das Hochzeitsfest des Königssohnes, dessen Festgeber der König ist, so kommt auch die Stadt nur in Beziehung auf diese königliche Hochzeit in Betracht als die Stadt, deren Bürger vor denen, die draußen sind, das voraus haben, daß sie die geladenen Festgäste des Königs sind.

Mit den Worten *τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ* geht nun die Erzählung fort. Die Frage ist, woran das *τότε*, was ja freilich hier mitten in der fortlaufenden Erzählung nicht, wie sonst oft, „damals", sondern nur „darauf" heißen kann, im Vorangegangenen anknüpft. Da heißt es nun aber wiederum ganz unnöthiger Weise ein völliges Durchbrechen der in der bildlichen Erzählung möglichen Verhältnisse annehmen, wenn man behauptet, der Erzähler denke die folgenden Worte erst nach dem bereits geschehenen Vollzug des Strafgerichtes über die Mörder und ihre Stadt gesprochen (so Weiß, Meyer, Nebe u. a.). Gleich die ersten Worte, die der König zu den Knechten spricht: *ὁ μὲν γάμος ἕτοιμός ἐστιν* zeigen doch, daß das Hochzeitmahl nicht etwa inzwischen bis auf Weiteres aufgeschoben worden ist, sondern daß es noch ganz

ebenso bereit steht, und noch ebenso dringend nur der ausgebliebenen Gäste wartet, wie V. 4. Wie soll nun die Geschichte eines Kriegszuges dazwischen liegen? Aber die Worte *τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ*, indem sie den König noch im Gespräch mit seinen Knechten zeigen, knüpfen sich ja ohne Zwang an die Anfangsworte des V. 7 *ὁ δὲ βασ. ὠργίσθη* an, welche dort die ganze Aussage beherrschen. „Der König aber", durch seine mit blutigen Gewaltthaten abgewiesenen Knechte von diesem Frevel der Gäste hörend (vgl. die richtig ergänzende Glosse der Recepta *ἀκούσας δὲ ὁ βασ.*), „ward zornig", so ist eben erzählt, und dann von dem Befehle gesagt, welchen der König in seinem Zorn für seine Heere erließ. Denn wenn auch das, was die Heere thun sollen, nicht in der Form einer bloßen Anordnung berichtet, sondern drastischer gleich als eine von dem König ausgehende That hingestellt war, so war doch eben der König selbst als das handelnde Subject festgehalten (*ἀπώλεσεν — ἐνέπρησεν*), und die Handlung, sofern sie von ihm ausgeht, ist eben der zürnende Befehl. Dann aber (*τότε*), nachdem der König so zuerst in Zorn wider die Frevler entbrennend, die gerechte Strafe über sie verhängt hat, wendet er sich nun den seiner weiteren Aufträge harrenden Hochzeitsboten wieder zu, um ihnen zu sagen, was nun rücksichtlich des bereit stehenden Hochzeitsmahles geschehen soll. Daß nämlich *τοῖς δούλοις αὐτοῦ* hier nicht von den Knechten des Königs im Allgemeinen, sondern von denselben bestimmten nun zurückgekehrten Knechten zu verstehen ist, von denen V. 4—6 gesagt war, ist eine Annahme, die nicht nur nach der richtigen Auffassung von V. 6 keine Schwierigkeit hat, sondern die auch weiterhin durch V. 10 bestätigt wird, wo die Worte *οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι* zeigen, daß auch dort noch immer von eben jenen bestimmten Knechten die Rede ist, die in V. 4 als *ἄλλοι δοῦλοι* von den Knechten der ersten Sendung in V. 3 unterschieden waren.

Der König beginnt nun zu den Knechten: „Die Hochzeit (scil. das Hochzeitsmahl, vgl. V. 4) ist zwar bereit, aber die Geladenen waren es nicht werth", scil. geladen zu sein. So ist *οὐκ ἦσαν ἄξιοι* mit Luther zu übersetzen. Denn nicht aus dem schon im ersten Satzgliede stehenden *ὁ γάμος* ist *ἄξιοι* zu ergänzen „sie waren ihrer nicht werth"

(Lange, Weiß), in welchem Falle man nicht sieht, warum das zurückweisende *αὐτοῦ* fehlen sollte, sondern einfach aus dem eigenen Subject *οἱ κεκλημένοι*. Die ganze Aussage aber ist nicht etwa noch gemeint als eine Rechtfertigung für die Ausschließung der Erstgeladenen, als wenn der König geltend machen wollte, nicht an ihm, dem Festgeber, sondern an ihrer eigenen Unwürdigkeit liege es, daß sie nicht zur Hochzeit gelangten, — eine solche Rechtfertigung der bloßen Ausschließung ist nicht mehr am Platze, nachdem den Gästen schon darüber hinaus ein aus ihren Freveltaten von selbst sich rechtfertigendes vernichtendes Strafurtheil gefällt ist — sondern die Aussage ist lediglich gemacht zur Begründung des mit *οὖν* sich gleich anknüpfenden Auftrages. Weil das Hochzeitsmahl zwar bereit ist, aber, nachdem die Geladenen sich unwürdig erwiesen haben, ohne Gäste leer dasteht, darum sollen die Knechte thun, was V. 9 sagt: *πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἐὰν εὕρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους*. Die *διέξοδοι τῶν ὁδῶν* sind nicht nur die Aus- resp. Zugänge der Straßen (Stier, Grimm's Lexicon, Letzterer mit Deutung auf die Grenzen der heidnischen Welt), wobei der Gebrauch des seltenen Doppelcompositums nicht erklärt, und insbesondere die Präposition *διά* nicht gebührend berücksichtigt ist, sondern die Durchwege der Wege, welche andere Wege kreuzend zugleich verschiedene Auswege darbieten, also die Kreuzungspunkte der Wege. Die Streitfrage aber, ob hier städtische Straßen (Kuinoel, Weiß), oder Landstraßen (so die Meisten) gemeint sind, ist nach richtiger Auffassung der V. 7 erwähnten Stadt keine Frage mehr. Waren die Erstgeladenen als solche identisch mit den Bürgern der nun dem Zerstörungsgerichte verfallenen Stadt, dann müssen die hier erwähnten *ὁδοί* im Gegensatz zu jener Stadt gemeint, also die draußen befindlichen Landstraßen sein. Zu vergleichen sind in dem Gastmahlgleichnisse, Luc. 14, 16 ff., die *ὁδοί*, V. 23, in ihrem Gegensatz zu *αἱ πλατεῖαι καὶ ῥῦμαι τῆς πόλεως*, V. 21. Auf die Landstraßen also sollen die Knechte gehen, und zwar nach ihren Kreuzungspunkten als nach den besonders verkehrsreichen Stätten, und, so viele Menschen sie dort nur finden, die sollen sie nun an Stelle der unwürdigen Erstgeladenen als Gäste zur Hochzeit einladen, wie

es die Worte des Auftrages sagen: „Und, so viele ihr irgend findet, rufet zur Hochzeit."

Hiermit ist nun der erste Theil der parabolischen Erzählung zu Ende, so daß schon mit dem folgenden V. 10, und nicht erst, wie man irrtümlich abzutheilen pflegt, mit V. 11 der neue Erzählungsabschnitt beginnt. Es ist nämlich schon an dieser Stelle der bisherige Erzählungsgang inhaltlich zu einem vollständigen Abschluß gelangt. Nachdem zuerst die hartnäckige Widersetzlichkeit der Erstgeladenen geschildert war, so sind hierauf die gerechten und unausweichlichen Folgen dieser Widersetzlichkeit einerseits durch die V. 7 berichtete Aussendung der Heere zum Gericht über die Empörer, und andrerseits durch die V. 8 u. 9 berichtete Aussendung der Knechte zur Herbeiholung anderer Gäste an Stelle der dem Gericht verfallenen Erstgeladenen vollständig characterisirt worden. Ebenso also, wie das Gleichnis vom großen Gastmahl abschloß mit dem Befehl an den Knecht, hinauszugehen auf die Landstraßen und zum Hereinkommen zu nöthigen, Luc. 14, 23, wobei sich die Ausführung dieses Befehles von selbst verstand, so würde auch unsere Erzählung hier zu Ende sein, ohne daß es noch eines besonderen Berichtes über die Ausführung des von dem König gegebenen Befehles bedürfte, wenn der Erzähler nicht die Absicht hätte, dem ersten Erzählungstheile noch einen zweiten von selbstständigem Inhalte anzufügen. Und so zeigt auch der Wortlaut von V. 10 selbst, daß er nicht noch als Abschluß

m Vorangehenden, sondern schon als Vorbereitung zum Folgenden gehört. Es heißt: *καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς* (die Lesart der Recepta *ὅσους* scheint aus V. 9 herübergenommen) *εὗρον, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς.* Zunächst läßt das Pronomen *ἐκεῖνοι* hinter *οἱ δοῦλοι* erkennen, daß hier der Redende, nachdem er so eben einen vorläufigen Abschluß gemacht hat, von neuem anfängt zu erzählen. Dadurch entsteht ihm das Bedürfnis, über den Absatz hinaus an das Vorangegangene mit dem Pronomen *ἐκεῖνοι* ausdrücklich wieder anzuknüpfen. Aber auch die Aussage selbst: „Und hinausgegangen auf die Straßen brachten jene (die V. 8, resp. V. 4—6 erwähnten) Knechte zusammen alle, welche sie fanden, Böse und Gute", enthält ja mehr als nur einen Bericht von

der thatsächlichen Ausführung des V. 9 den Knechten gegebenen Befehls. Indem sie das *πάντας οὓς ἐὰν εὕρον* durch den besonderen Zusatz *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς* näher bestimmt, hebt sie an dem Verfahren der Knechte ein Moment hervor, welches in einem nur den bisherigen Erzählungsabschnitt abschließenden Satze ebenso bedeutungslos wäre, wie es im Vorausblick auf das Folgende bedeutsam wird. Man hat nämlich kein Recht, den Sinn dieser Worte dadurch abzuschwächen, daß man sie ohne Nachweis eine Art von sprüchwörtlicher Redensart nennt (Bengel: locutio quasi proverbialis), sondern man wird sie so verstehen müssen, wie sie lauten. Daß die Knechte bei dem nunmehr ihnen obliegenden Sammeln von Gästen zur Hochzeit an keinerlei äußere Schranke mehr sich banden, lag ja allerdings schon von selbst in der Natur ihres sie auf die Landstraßen hinausweisenden Auftrages. Daß sie aber bei diesem Sammeln von Gästen auch keinen moralischen Unterschied machten, daß sie Böse (*πονηρούς τε*, betont vorangestellt), d. i. Leute von schlimmer Vergangenheit, verkommene und anrüchige Subjecte, wie sie unter der Landstraßenbevölkerung doch in auffälliger Weise ihnen entgegentreten mußten, ebenso wie Gute nahmen, ohne den Antecedentien irgend nachzufragen, das ist das besondere Moment, welches diese Worte hervorheben. Ueber *συνήγαγον* vergleiche das zu Luc. 14, 21 u. 23 (*εἰσάγαγε — ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*) Bemerkte. Nicht etwa mit äußerem Zwang (Bengel: interdum adhibita vi non optima), sondern mit freundlich dringendem *καλεῖν*, welches bei dem Volke der Landstraßen im Gegensatz zu der Bürgerschaft der Stadt williges Gehör fand, brachten sie die Gäste zusammen. Und so vollzog sich auf diesem Wege eines schlechthin unterschiedslosen *συνάγειν* die Anfüllung des Hochzeitsmahles mit Gästen: *καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων*, d. h. „und vollbesetzt war die Hochzeitstafel von zu Tische Liegenden“. Der Subjectbegriff *ὁ γάμος* bekommt durch das Prädicat *ἐπλήσθη ἀνακειμένων* von selbst die eingeschränkte Bedeutung der Hochzeitstafel. Die gleichfalls gut bezeugte Lesart *ὁ νυμφών* statt *ὁ γάμος* erscheint als unnöthig erleichternde Correctur.

Nachdem es aber auf diesem Wege zur Vollbesetzung der Hochzeitstafel gekommen ist, wird, so sollte man meinen, auch nichts weiter im Wege stehen, daß nun die Festlichkeit beginne, und die

versammelten Gäste, wie sie ohne Unterscheidung nach Würdigkeit und Unwürdigkeit zusammengebracht sind, so auch nunmehr ohne Unterschied zum Genusse der Festfreude wirklich gelangen. Aber da tritt, als schon der Festgeber zum Beginn der Festlichkeit erschienen ist, schließlich doch noch abermals eine die Menge der Gäste sichtende Gerichtskatastrophe ein. In diesem Sinne die folgenden Vorgänge mit δέ dem in V. 10 erzählten unterschiedslosen Einladungsverfahren gegenüberstellend, fährt nun die Erzählung V. 11 fort: *εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου.* So lange die Gäste sich sammelten, war der König noch nicht selbst anwesend; nun aber, da alle versammelt und die Tische voll sind, tritt er hinein in den Festsaal um die Tischgäste (*τοὺς ἀνακειμένους*) zu beschauen (*θεάσασθαι*). Dieses Beschauen kann dann aber nicht schon von vornherein als eine prüfende Musterung gemeint sein mit der vorbedachten Abzielung auf den Ausschluß der die Musterung nicht Bestehenden, was zu der bildlichen Vorstellung eines zu seinen Tischgästen behufs Beginn der Mahlzeit eintretenden Festgebers nicht paßt, zumal es hier nach dem Contexte auf eine besonders vorgenommene Musterung des Anzuges der Gäste hinausliefe. Es ist somit zunächst nur ein Besichtigen der Gäste durch den königlichen Festgeber im allgemeinen Sinne gemeint, wie es, da die Gäste von allen Seiten beliebig zusammengeholte Fremde sind, in der Natur der Situation liegt. Und nicht als das erwartete Resultat einer Musterung, sondern als das Eintreten eines unerwarteten und die Harmonie des Festes störenden Ereignisses wird berichtet: „Hineingegangen aber, um zu beschauen die Tischgäste, sah der König daselbst einen Menschen, der nicht bekleidet war mit einem hochzeitlichen Kleide.“ *Ἔνδυμα γάμου* ist ein Gewand, wie es sich für eine Hochzeit schickt, also ein festlich reines und schmuckes Gewand im Gegensatz zu einem beschmutzten oder zerrissenen Alltagsgewand, als welches mit der festlichen Ausstattung einer Hochzeit übel contrastirt, und man darf diesem Gegensatz nicht willkürlich den ganzen anderen unterschieben zwischen einem von dem König geschenkten und einem von dem Gaste selbst mitgebrachten Gewande. Daß ein zur Hochzeit Geladener

nicht im beschmutzten Alltagsgewande, sondern in schmuckem Festgewande erscheine, ist eine unbedingte und allgemeine Forderung der Schicklichkeit, deren Verletzung immer eine schnöde Kränkung des Festgebers, und in diesem Falle dem königlichen Festgeber gegenüber eine beleidigende Nichtachtung der Majestät des Königs involvirt. Freilich kann ja die Frage, wie denn dem König, der die Leute von den Landstraßen zur Hochzeit hat zusammenbringen lassen, das Erscheinen eines Gastes ohne hochzeitliches Gewand so auffallen konnte, nur dahin beantwortet werden, daß den so unerwartet zum königlichen Hochzeitsfeste Geladenen mit der Einladung selbst auch schon die Möglichkeit eröffnet gewesen sein muß, zu einem entsprechenden Festgewande zu gelangen, sofern sie nur in geziemender Ehrfurcht vor dem Könige sich um ein solches bemühten. So würde man selbst dann sagen müssen, wenn es auch nicht durch neuere Beobachtung als orientalische Sitte festgestellt wäre, daß fürstliche Festgeber ihren Gästen Festgewänder reichen lassen (Harmar, Beobacht. II, S. 117; Rosenmüller, Morgenl. V, S. 75 ff.), eine Sitte, deren angezweifeltes Alter (Keil, Meyer, Weiß) insoweit wenigstens schon im Alten Testament bezeugt ist, als Festkleider dort häufig als Gegenstand fürstlicher Freigebigkeit erscheinen, vgl. 1 Mos. 45, 22. Richt. 14, 19. 2 Kön. 5, 22; 10, 22. Esth. 6, 8; 8, 15. Dabei bleibt aber durchaus bestehen, daß nach dem Wortlaut der Erzählung das dem König an dem einen Gaste Auffallende nicht darin gesetzt ist, daß er statt mit einem geschenkten mit einem eigenen Gewande, sondern darin, daß er überhaupt mit einem für eine Hochzeit schicklichen Festgewande nicht bekleidet war. Damit stimmt denn auch die Frage erstaunten Befremdens überein, welche der König sogleich an ihn richtet, V. 12: *καὶ λέγει αὐτῷ, Ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου;* Denn nicht darauf geht die Frage, wie er des Königs Festkleid habe verschmähen, und das eigene ihm habe vorziehen können, sondern darauf, wie er überhaupt ohne ein hochzeitliches Gewand hier habe hereinkommen können. Und zwar meint *εἰσέρχεσθαι* nicht ein passives Hineingelangen, in welchem Falle die befremdete Frage sich vielmehr an die Diener hätte richten müssen, die ihn eingelassen haben, sondern es ist ein actives Eintreten, wie auch die subjective Negation *μὴ ἔχων* zeigt, also:

„Freund, wie konntest du hier eintreten im Bewußtsein, nicht zu haben ein hochzeitliches Kleid?" Die Frage, noch nicht im Tone des Zornes, sondern zunächst nur in dem des gerechten Befremdens gehalten (die Anrede ἑταῖρε ist zwar nicht, wie φίλε, eine freundschaftliche, aber doch wenigstens keine unfreundliche), erwartet von dem Gefragten eine rechtfertigende Aufklärung seines unbegreiflichen Beginnens. Eine solche aber hat der Gefragte nicht zu geben. Denn es heißt: „Er aber verstummte." In diesem Verstummen liegt das Eingeständnis, daß es eine Entschuldigung für ihn nicht giebt, indem in der That nichts anderes als beleidigende Mißachtung des Königs ihn es hat versäumen lassen, sich um ein entsprechendes Festgewand zur Theilnahme an dem königlichen Hochzeitsfeste zu bemühen. Da entbrennt nun der Zorn des Königs, und er bestraft den Verstummten, V. 13: „Da sprach der König zu den Dienern (*τοῖς διακόνοις*)", also nicht zu den Knechten, die als einladende Boten fungirten, sondern zu den bei dem Hochzeitsmahl aufwartenden Dienern des Hauses: *Δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἄρατε αὐτὸν καὶ ἐκβάλετε* (Lachmann und Weiß lesen nach *χεῖρας* nur *ἐκβάλετε αὐτόν*, die äußere Bezeugung ist schwankend, der Sinn bleibt derselbe) *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*. Das Binden der Füße und Hände, in Participialform dem *ἐκβάλετε* als dem Hauptbegriff vorangestellt, hat keine selbständige Bedeutung für sich, sondern kommt nur als Modalität des *ἐκβάλλειν* in Betracht, vermöge deren dem Auszustoßenden jede Möglichkeit des Widerstandes gegen den Ausstoßungsact, wie auch jede Hoffnung der Selbstbefreiung aus der Finsternis, in welche er hinausgeworfen wird, von vornherein abgeschnitten werden soll. Der Comparativ *ἐξώτερον* aber vergleicht die Finsternis, in welche sie ihn ausstoßen sollen, nicht mit einer andern minder weit draußen befindlichen (Luther: „in die äußerste Finsternis"), sondern benennt nur die Finsternis als den äußeren Raum im Verhältnis zu dem inneren Raum des Hochzeitssaales oder Hauses (also: „in die Finsternis draußen"). Während drinnen alles im festlichen Lichtglanze strahlt, ist draußen öde Finsternis. Und so aus der Freude des Hochzeitsfestes und dem Lichtglanze des Hochzeitssaales hinaus und in die außen befindliche öde Finsternis hineingeworfen zu

werden, das ist das Los, zu welchem der König den ohne hochzeitliches Gewand erschienenen Gast verurtheilt. Der bildliche Ausdruck *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* findet sich auch Kap. 8, 12 und 25, 30, und zwar an beiden Stellen ebenso wie hier als der außen befindliche freud- und lichtlose Raum im Gegensatz zu dem innen befindlichen Raum der Festfreude. An allen drei Stellen wird nun aber auch der mit *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* bildlich bezeichnete Ort noch näher bestimmt durch den Zusatz *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*, d. h. „daselbst wird sein das [bekannte] Heulen und Knirschen der Zähne", ein Ausspruch, welchen Jesus auch sonst zu- oder einfügt, wo er bildlich von dem Orte der Verdammnis redet, Kap. 13, 42. 50 (siehe zu dieser St.); 24, 51. Luc. 13, 28. Der Artikel vor *κλαυθμός* und *βρυγμός* stellt außer Zweifel, daß der Spruch nicht sowol eine besondere Weißagung ist, daß die an dem bezüglichen Orte Befindlichen große Pein leiden werden, als vielmehr nur eine mahnende Erinnerung seitens des Redenden an die Hörer, daß das ihnen bekannte Heulen und Zähneknirschen (vor Schmerz) der Verdammten an dem in Rede stehenden Orte stattfinden werde, daß sie also an keinen andern Ort als an den der ewigen Pein (Kap. 25, 46) denken sollen. Dann versteht sich aber von selbst, daß der Ausspruch hier, wie überall sonst, eine directe Erinnerung Jesu an seine Hörer ist, durch welche er ihnen den bildlichen Ausdruck *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*, mit dem das Gleichnis abschließt, unter Anwendung eines andern ihnen geläufigen Bildes mit ernster Mahnung deutet, und daß die Worte nicht etwa bloß darum, weil hier zufälliger Weise die bildliche Erzählung in die directe Rede einer bildlichen Person ausläuft, noch der Rede des Königs einverleibt werden dürfen (Lange, Nebe, Weiß), wo sie doch als Zusatz zu dem an die Diener gerichteten Befehl so wenig wie möglich passen.

Zu V. 13 aber, welcher mit dem Bericht von dem Ausstoßungsurtheil des Königs die bildliche Erzählung abschließt, so zwar, daß der Zusatz *ἐκεῖ ἔσται κ. τ. λ.* diesem Abschluß noch besonderen Nachdruck gab, tritt nun noch, als Erläuterung mit *γάρ* angeschlossen, der allgemeine Satz hinzu, V. 14: *πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.* Die hier einander entgegengesetzten Begriffe *κλητοί*

und ἐκλεκτοί erhalten ihren bestimmten Sinn durch die contextgemäße Beziehung beider auf das Reich Gottes, also: Viele sind von Gott zu seinem Reiche berufen, so daß nach Gottes Willen der Ruf an sie gelangt, in das Reich Gottes einzugehen; wenige aber sind von ihm für sein Reich ausgewählt, so daß sie nach Gottes Wahl aus der Menschheit ausgesondert werden, um Theilhaber seines Reiches zu sein. Aus der Menschheit überhaupt, so sagen wir mit Bedacht, und nicht aus der Zahl der κλητοί (Weiß), denn die Prädicate κλητοί und ἐκλεκτοί sind einander absolut gegenübergestellt; es will also das zweite ebenso absolut verstanden sein wie das erste, und seinen Sinn nicht erst durch Relation auf das erste empfangen. Die Aussage selbst aber, daß das Erste von vielen, das Zweite aber nur von wenigen gelte, ist natürlich in gegenseitiger Beziehung gemeint. Daß im Verhältnis zu der großen Zahl derer, welche Gegenstand des göttlichen καλεῖν sind, nur wenige Gegenstand des göttlichen ἐκλέγειν seien, ist gesagt. Und bei diesem Sinne hat die exegetische Erörterung unserer Stelle (ohne Präjudiz für die dogmatische) einfach stehen zu bleiben, ohne das Prädicat ἐκλεκτοί in diesem Zusammenhang auf etwas anderes zurückzuführen, als eben auf das göttliche ἐκλέγειν. Man darf die Worte nicht aus dem Gleichnis dahin erklären wollen, „erwählt" heiße hier so viel wie: Auf Grund der erwiesenen Würdigkeit von der Zahl der unwürdig Befundenen ausgesondert (so und ähnlich fast alle Neueren). Wäre das der Sinn des Spruches, so würde er ja nur das Resultat aus dem Gleichnisse ziehen, müßte also statt mit γάρ vielmehr, wie Kap. 20, 16 an die Erzählung 20, 1—15, mit οὕτως angefügt sein, und überdies müßte man dann wenigstens im zweiten Satzglied statt des Präsens εἰσίν das Futurum ἔσονται erwarten, da das Prädicat ἐκλεκτοί dann erst als die eventuelle schließliche Folge eines künftigen Verhaltens gedacht wäre, so daß der Spruch etwa lauten würde: οὕτως πολλ. εἰσ. κλητ., ὀλ. δὲ ἔσονται ἐκλεκτοί. So aber, wie er lautet, und wie er mit γάρ dem Gleichnis angefügt ist, will er nicht aus dem im Gleichnis Gesagten erläutert sein, sondern umgekehrt das im Gleichnis Gesagte aus ihm. Und zwar bezieht sich das erläuternde γάρ zunächst auf das unmittelbar Voranstehende (V. 13), also auf den Ausgang des Gleichnisses, wobei freilich der unlösbare innere Zu-

sammenhang dieses Ausganges mit dem ganzen Verlauf der Erzählung in der Sache die Rückbeziehung auf das Ganze der Parabel mit sich bringt. Was nämlich an dem Ausgang der Erzählung befremdlich scheinen konnte, war dies, daß nicht nur jene im voraus Geladenen, die der Einladung selbst sich feindselig widersetzt haben, dem Gerichte verfallen, sondern sogar auch solche, die der Einladung gefolgt sind, schließlich doch wieder von der Festfreude in die Finsternis, d. h. nach V. 13b von dem Reiche Gottes in den Qualort der Verdammten ausgestoßen werden, daß also das Geladen- oder Berufensein an sich so ganz und gar keine sichere Anwartschaft auf die Theilnahme am Reiche Gottes gewähren soll, daß nicht einmal die, welche dem Rufe folgen, vor der Wiederausschließung sicher sind. Und das Befremdliche, was hierin liegt, wird nun erläutert durch den Hinweis auf die allgemeine Wahrheit, welcher diese besondere Belehrung sich unterordnet: *πολλοὶ γάρ εἰσ. κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλ.* Es fällt eben keineswegs zusammen, sondern es ist etwas wesentlich verschiedenes, von Gott berufen sein zu seinem Reich, und von Gott erwählt sein für sein Reich, — so wenig fällt beides zusammen, daß das Erste von einer sehr großen Zahl von Menschen gilt, während das Zweite nur von einer verhältnismäßig sehr kleinen Zahl gesagt werden kann. Das ist die zur Erläuterung ausgesprochene Wahrheit, und es ist klar: Wer nur diese Wahrheit im Auge behält, den kann die sich wiederholende Ausschließung Berufener von der Theilnahme am Reiche Gottes, wie sie das Gleichnis lehrt, nicht befremden; am wenigsten aber wird er selbst geneigt sein, auf die empfangene Berufung sich zu verlassen, und aus ihr ein Ruhebette für seine Trägheit zu machen.

So bietet dieser von Jesu hinzugefügte allgemeine Ausspruch, obgleich zunächst auf den Ausgang der Parabel bezüglich, doch zugleich eine Erläuterung des die Parabel in ihrem ganzen Verlaufe beherrschenden und zur Einheit zusammenschließenden Grundgedankens. Blicken wir nämlich von hier aus auf das Ganze der Erzählung zurück, so fällt zwar sofort auf, daß dieselbe aus zwei Erzählungsabschnitten besteht, von denen jeder einen selbständigen Inhalt für sich hat. Denn nachdem der mit V. 2 begonnene Erzählungsgang mit V. 9 zu einem vollständigen Ab-

schluß gelangt war, begann mit V. 10 eine neuer und selbständiger Erzählungsabschnitt, so daß füglich jeder von beiden Theilen auch als eine abgeschlossene Parabel für sich hingestellt werden könnte. Und doch bilden wiederum beide Abschnitte, so wie sie hier mit einander verbunden sind, nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich Eine Erzählung, indem der zweite Abschnitt vermöge der Gleichartigkeit der von ihm berichteten Vorgänge mit den im ersten Theile berichteten sich nicht etwa nur als ein äußerlich angeknüpfter fremdartiger Anhang, sondern wirklich auch als eine innere Fortsetzung des Bisherigen darstellt. War nämlich der wesentliche Inhalt des ersten Erzählungstheiles der, daß die im voraus geladenen Hochzeitsgäste dennoch zur Theilnahme an der Hochzeit nicht gelangten, sondern durch den feindseligen Ungehorsam, mit dem sie in der entscheidenden Stunde dem Rufe zur Hochzeit sich widersetzten, das Strafgericht des Königs auf sich herabzogen, und die Einladung Fremder an ihrer Statt herbeiführten, so erhielt dieses bisherige Erzählungsresultat nun im zweiten Theile eine Fortsetzung dahin, daß ebenso auch unter den nunmehr durch unterschiedslos allgemeines Einladen gesammelten Hochzeitsgästen schließlich solche erfunden wurden, welche, weil ohne entsprechendes Gewand gekommen, von der Theilnahme an der Hochzeit ausgeschlossen werden mußten. Erinnern wir uns nun, daß Jesus nach V. 1 unsere Parabel zwar zunächst zu den in Feindschaft gegen ihn verhärteten jüdischen Volkshäuptern gesprochen hat, zugleich aber, da sie der Zeit seines letzten öffentlichen Lehrens im Tempel angehört, sicherlich auch vor einer zuhörenden Volksgruppe, unter welcher einzelne für sein Wort Empfängliche gewiß nicht fehlten, und daneben auch vor seinen Jüngern, die ihn in jenen Tagen immer geleiteten, so wird klar, daß zwar jeder von beiden Theilen der Parabel auch auf eine verschiedene Art von Hörern berechnet, daß es aber dennoch ein gleichartiges ist, was Jesus den Hörern beider Art in Einem Erzählungszusammenhang sagen will. Der erste Theil nämlich richtet sich an die Hörer der ersten Art als die leitenden Repräsentanten des israelitischen Volkes, indem ja die im voraus Geladenen hier gewiß ebenso, wie die gleiche Kategorie in der Parabel vom großen Gastmahl und die bösen Weingärtner des voranstehenden Gleichnisses das Volk Israel als das Volk der

Theokratie werden abbilden sollen; der zweite Theil dagegen an die Hörer der zweiten Art, von denen Jesus hoffen durfte, daß sie als Einzelne von der geschlossenen Feindschaft ihres Volkes gegen Jesum sich lossagen, und mit den Heiden sich willig in das Reich Gottes würden sammeln lassen. Die beiden Theilen der Parabel gemeinsame und den Hörern beider Art gleicherweise geltende Lehre aber, in welcher sich ihr Gesammtinhalt einheitlich zusammenfaßt, ist diese: Die empfangene Gnade der Berufung gewährt an sich noch keine sichere Anwartschaft auf die Theilnahme an dem Reiche Gottes, vielmehr wird sie sich allen denen, welche sie mißbrauchen, in das Gericht des Zornes Gottes verkehren. Und zwar ist es nun die besondere Tendenz des ersten Parabeltheiles, den Volkshäuptern Israels zu sagen, daß dieser Grundsatz zunächst an dem israelitischen Volke sich bewähren wird, welches die Gnade der Berufung im voraus empfangen hat, indem die Angehörigen dieses Volkes durch fortgesetzte feindselige Widersetzlichkeit gegen den Ruf zum Eintritt in das Reich Gottes es dahin bringen werden, daß das Zerstörungsgericht des Zornes Gottes über sie hereinbricht, und an ihrer Statt Andere und Fremde zum Reiche Gottes berufen werden. Daß aber auch in der hier= mit beginnenden Periode der an keine Schranke mehr gebundenen Berufung zum Reiche Gottes derselbe Grundsatz seine Geltung behalten werde, das sagt Jesus dann in dem zweiten Parabel= theile den Einzelnen in seinem Hörerkreise, welche nicht unwillig sind, dem Rufe zum Reiche Gottes für ihre Person zu folgen. Er zeigt ihnen, wie trotz der fortan unterschiedslos sich voll= ziehenden Sammlung jeder Art von Menschen zum Reiche Gottes doch schließlich jeder, welcher nicht in der für die Theilnahme am Reiche Gottes allein geeigneten Verfassung befunden wird, von Gott wieder ausgestoßen werden wird in die Verdammnis.

Wenden wir uns nun behufs der speciellen Deutung des ganzen Erzählungsganges zu dem Anfang der Parabel zurück, so tritt uns zunächst, ähnlich wie in dem Gleichnis vom großen Gastmahl, ein festliches Freudenmahl als der bildliche Grund= und Hauptbegriff der Erzählung entgegen, vgl. V. 2 u. 4. Ueber die Deutung dieses Bildes und seine alttestamentliche Grundlage ist das zu Luc. 14, 16 Gesagte zu vergleichen. Unter dem Bilde

eines reichen und köstlichen Mahles ist dargestellt der Inbegriff der Heilsgüter, die von Gott den Menschen in seinem Reiche bereitet sind und dargeboten werden zur vollkommenen Befriedigung und Beseligung der in der Entfremdung von ihm darbenden und hungernden Seele. Während nun aber jene Lucasparabel bei dem einfachen Bilde eines Gastmahles stehen blieb, finden wir hier an der Spitze der Erzählung mit diesem Bilde noch ein anderes Bild so verknüpft, daß das Gastmahl näher als ein Hochzeitsfest, also als ein hochzeitliches Festmahl vorgestellt ist, welches ein König seinem Sohne zurüstete. Schon im Alten Testamente nämlich wird ja das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volke nicht selten unter dem Bilde eines Ehebundes dargestellt, vgl. z. B. Jer. 54, 5. Hos. 2, 19. 20 u. a. Dem entspricht es, wenn im Neuen Testament Christus der Bräutigam genannt wird, Kap. 9, 15; 25, 1 ff. Joh. 3, 29, und die Verbindung zwischen ihm und dem neutestamentlichen Volke Gottes zur innigen und seligen Gemeinschaft in seinem Reiche als Vermählung des Bräutigams mit der Braut bildlich bezeichnet wird, Offb. 21, 2. 9. An diese bildliche Anschauung lehnt sich auch unsere Stelle so gewiß an, als *γάμοι* in V. 2 nichts anderes als Hochzeitsfest bedeuten kann. Freilich aber kommt nun hier, wo der Braut mit keinem Worte Erwähnung geschieht, der Begriff der Vermählung zwischen Bräutigam und Braut selbst nicht mit zur bildlichen Verwendung, sondern es wird jener bildlichen Anschauung nur dasjenige entlehnt, was dazu dient, das hier allein herrschende Bild des Gast- und Freudenmahles zu bereichern. Indem unter Anlehnung an jenen andern Bilderkreis das Gastmahl hier als ein hochzeitliches Fest vorgestellt ist, welches ein König seinem Sohne bereitete, so daß der König der Festgeber, der Königssohn aber als Bräutigam der Mittelpunkt des Festes, und alle Festfreude Theilnahme an seiner Freude ist, so wird damit das Gottesreich als die denkbar höchste Freude bezeichnet, welche Gott seinem Sohne bereitet hat, und die Theilnahme an der Seligkeit des Gottesreiches, zu welcher Gott die Menschen ruft, als Theilnahme an dieser vollkommenen Freude des Sohnes Gottes, die der Vater ihm bereitet hat, so daß Christi Person den Reichsgenossen der Mittelpunkt und der Gegenstand ihrer Freude ist. Die

Schwierigkeit also, welche darin liegt, daß als die Braut des Königssohnes nur die Gemeinde Christi gedacht werden kann, welche dann im weiteren Verlauf der Erzählung doch wieder als die Gesammtheit der Festgäste zu stehen kommt, ist so zu lösen, daß man die Person der Braut, wie sie in der Erzählung unerwähnt im Hintergrund bleibt, so auch bei der Deutung im Hintergrund zu belassen und überhaupt nicht mit in die Vergleichung hineinzuziehen hat. Wenn sodann in V. 3 dieselbe Kategorie der [im voraus] Geladenen auftritt, die wir schon aus dem Gleichnis von dem großen Gastmahl kennen, und zwar so, daß sie nicht als verstreute Einzelne, sondern ganz ebenso wie in jenem Lucasgleichnis als die Bürgerschaft einer Stadt gedacht sind so (vgl. zu V. 7), so wird auch ihre Deutung hier dieselbe sein müssen wie dort; es sind die Angehörigen der israelitischen Theokratie, die als solche von Gott die Verheißung der Seligkeit des Gottesreiches im voraus empfangen haben (vgl. die Deutung der Gastmahlparabel). Daß in dem ähnlichen Lucasgleichnis auch des Actes der Vorauseinladung, durch den sie zu „Geladenen" wurden, besonders Erwähnung geschah (Luc. 14, 16), während sie hier nun unter Voraussetzung dieses Actes gleich als *οἱ κεκλημένοι* auftreten, macht selbstverständlich keinen Unterschied. Dann wird aber auch mit der nun V. 3 berichteten Aussendung der Knechte, „um zu rufen die Geladenen zur Hochzeit", nichts anderes gemeint sein, als dort mit der „zur Stunde des Mahles" erfolgenden Aussendung des Knechtes, „um zu sagen den Geladenen: Kommt, denn schon ist alles bereit" (Luc. 14, 17). So wenig in den bildlichen Verhältnissen der Erzählung zwischen der Vorauseinladung für das in Aussicht genommene Fest und zwischen dem Rufen der so Geladenen zu dem nunmehr zugerüsteten Festmahl noch Raum bleibt für ein zweites in die Zukunft weisendes *καλεῖν*, so wenig darf auch die Deutung zwischen die alttestamentliche Berufung Israels, durch welche es zum Träger der Verheißung des Gottesreiches wurde, und zwischen das neutestamentliche *καλεῖν*, durch welches ihm die nunmehrige Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung angekündigt, und es zum Eintritt in das nunmehr erschienene Gottesreich aufgefordert wird, noch ein abermal nur in die Zukunft weisendes *καλεῖν* setzen, wie diejenigen thun, welche

die V. 3 berichtete Aussendung der Knechte, „um die Geladenen zur Hochzeit zu rufen", noch auf die Sendung der Propheten des Alten Bundes deuten wollen (Luther, de Valenti, Thiersch, Weiß und die meisten Aelteren). Allerdings wird ja nun in unserer Parabel, anders wie in der vom großen Gastmahl, neben und nach der Vorauseinladung noch ein zweimaliges Rufen der bereits Geladenen unterschieden. So gewiß aber in der Erzählung das zweite Rufen der Geladenen in V. 4 sich als eine bloße Wiederholung des ersten in V. 3 darstellte, welche nicht etwa durch eine rücksichtlich des Festes eingetretene Veränderung, sondern lediglich durch den Mißerfolg des ersten Rufens veranlaßt war, so gewiß kann mit diesem zwiefachen Rufen der Geladenen in V. 3 u. 4 nur eine durch den Ungehorsam des Volkes veranlaßte Wiederholung derselben neutestamentlichen Gottesbotschaft an Israel von dem erschienenen Gottesreiche und desselben göttlichen Rufes zum Eingehen in das erschienene abgebildet sein. Und wenn nun die Erzählung das zweite Rufen der Geladenen (V. 4) durch andere Knechte vollzogen werden läßt, als das erste, so kann damit nur die Thatsache abgebildet sein sollen, daß dieselbe neutestamentliche Gottesbotschaft an Israel, nachdem ihre ersten gottgesandten Träger keinen Gehorsam bei dem Volke gefunden, noch einmal durch andere Gottesgesandte an Israel gebracht werden soll. Und diese durch den Wortlaut der Erzählung gebotene Deutung findet ja, sobald wir nun die Thatsachen der abgebildeten Geschichte damit vergleichen, in diesen sofort ihre evidente Bestätigung. Denn mit derselben Schärfe, wie in der bildlichen Erzählung, zeichnen sich ja im Verlauf der abgebildeten Geschichte die beiden Perioden der durch verschiedene Gottesgesandte an Israel gebrachten neutestamentlichen Predigt vom Reiche Gottes ab, das eine Mal durch den Täufer und Jesus, und darnach, als diese ersten Gottesboten keinen Gehorsam fanden, noch einmal durch die Apostel und ihre Mitarbeiter. Freilich haben mehrere Ausleger eine unüberwindliche Schwierigkeit darin gefunden, daß nun die Person Christi, welche schon V. 2 unter dem Bilde des Königssohnes und Bräutigams dargestellt war, noch einmal als ein zur Hochzeit ladender Knecht des Königs erscheine, und wollen darum bei den V. 3 erwähnten ersten Knechten mit Ausschluß der Person Jesu neben Johannes

dem Täufer an die schon zu Lebzeiten Jesu ausgesendeten Zwölfe und an die siebzig Jünger denken (Stier), oder, da doch die Apostel, welche V. 4 ausdrücklich als ἄλλοι δοῦλοι vorgestellt sind, unmöglich auch schon die Boten der ersten Sendung sein können, an diejenigen Personen, welche nach der öfter wiederholten Aussage der Evangelien das Gerücht von Jesu im ganzen Lande verbreiteten (Nebe). Aber welche Gewaltsamkeit liegt darin, daß man sich zwingen soll, bei einer bildlichen Schilderung des zweimal in der neutestamentlichen Zeit an Israel ergehenden Rufes zum Reiche Gottes über die prophetische Wirksamkeit Jesu blind hinwegzusehen, und die so entstehende große Lücke künstlich mit etwas anderem auszufüllen. Eher wäre doch noch einfach eine Incongruenz der bildlichen Darstellung in diesem Punkte anzunehmen. In Wahrheit ist aber eine solche nicht einmal vorhanden. Sie wäre nur dann vorhanden, wenn derselbe Christus, welcher schon einmal als Königssohn und Bräutigam erschienen war, in derselben Parabel noch einmal als ein bestimmter einzelner Knecht des Königs von dem Sohne und von andern Knechten unterschieden wäre. Aber so ist es keineswegs, sondern in der Parabel ist nur allgemein gesagt, daß Gott das Volk der Verheißung zu der ihm verheißenen und nun ihm bereiteten Seligkeit des Gottesreiches, deren Mittelpunkt der Sohn Gottes ist, rufen lasse durch seine Knechte, und zwar nicht nur einmal, sondern nach Abweisung der zuerst ausgesandten noch einmal durch andere Knechte. Darin liegt doch gewiß keine Ungereimtheit, und ein Mehreres und Specielleres sagt die Parabel nicht, insbesondere wird auf die Individualität irgend eines einzelnen der erwähnten Gottesboten in keiner Weise reflectirt. Erst wenn man dann in dem concreten Verlaufe der abgebildeten Geschichte die Bestätigung dieser Aussage der Parabel aufsucht, stößt man freilich auf die wunderbare Thatsache, daß der Sohn Gottes, welcher der Mittelpunkt der Freude des Gottesreiches ist, selbst als ein Knecht Gottes wie andere in Israel auftrat, um es zum Reiche Gottes zu rufen. Aber für die Parabel, welche die einladenden Knechte nur als Kategorie kennt, und nur sagen will, daß nach Abweisung der ersten noch einmal andere Gottesboten an Israel werden gesendet werden, lag eben keine Veranlassung vor, diese Identität des

Sohnes mit einem einzelnen der einladenden Knechte mit in den Kreis der bildlichen Darstellung zu ziehen. Von hier aus erklärt sich dann auch, wie es kommt, daß die Erzählung bei der ersten Sendung von Knechten, obgleich dieselbe thatsächlich die Sendung Christi selbst in sich schließt, nur einfach das Nichtkommenwollen der Gäste bemerkt, ohne schon hier der Verübung von Gewaltthat an den Personen der Knechte zu erwähnen, so daß die Tödtung Christi, welche in der voranstehenden Parabel von den bösen Weingärtnern als das Entscheidende am Schlusse stand, hier mit Stillschweigen übergangen ist. Aber jene Parabel faßte eben gegenüber dem weiten Zeitraum der alttestamentlichen Geschichte Israels mit seiner langen Reihe von Gottesgesandten die neutestamentliche Gnadenheimsuchung dieses Volkes nur in ihrem Brennpunkt zusammen, welcher die Sendung des Sohnes ist. Wenn es dagegen unserer Parabel, die ihren Standpunkt von vornherein nur in der neutestamentlichen Zeit nimmt, lediglich darauf ankam zu sagen, daß die Botschaft von dem erschienenen Gottesreich nach dem Mißerfolg ihrer ersten Verkünder dem ungehorsamen Volke noch einmal durch andere Gottesboten gebracht werden soll, so kommt ja nun bei einer nur in dieser Absicht und nur unter diesem Gesichtspunkt aufgestellten Specificirung der neutestamentlichen Geschichte Israels sein Verhalten zu den ersten Gottesgesandten nur als der Anlaß der zweiten Sendung, und erst sein Verhalten zu den andern Gottgesandten der zweiten Periode als das schließlich Entscheidende zu stehen, daher das Erstere hier nur als Uebergang zum Folgenden kurz erwähnt, und erst das Letztere zum Gegenstand einer näheren Schilderung gemacht wird. Hiernach sind zunächst V. 3 u. 4 der Erzählung in folgender Weise zu deuten: Wie der König des Gleichnisses die geladenen Gäste zum fertiggestellten Hochzeitsmahle rief, und, als sie nicht kommen wollten, abermals andere Knechte an sie aussandte mit dem Auftrage, ihnen das Fertigsein der ganzen Mahlzeit, welches jedes weitere Zögern verbiete, noch einmal dringend vorzustellen, und sie zu schleunigem Kommen zu rufen, so thut Gott an Israel. In der mit dem Auftreten des Täufers begonnenen und bis zum gegenwärtigen Augenblick reichenden Periode hat er sie, die Kinder des Volkes der Verheißung, durch seine Gottesboten zum Reiche

Gottes rufen lassen, sie aber haben dem Rufe seiner Gesandten den Gehorsam versagt. Da wird nun Gott noch einmal andere Boten zu ihnen senden, um ihnen mit dem Nachdruck, den die entscheidende Bedeutung des letzten Versuches erfordert, noch einmal zu sagen, daß alle Heilsgüter des Reiches Gottes ihnen durch Gottes Gnade schon zum Genusse bereitgestellt, und darum kein weiteres Zögern möglich, sondern schleuniges Kommen im Gehorsam der Buße und des Glaubens dringend geboten sei. — Daß der Hinweis auf das Bereitstehen des Frühmahles in der Erzählung das Fertigsein des gesammten Hochzeitsmahles nicht aus-, sondern einschließt, hat dort die Auslegung gezeigt. Dann kann aber das Wort ἄριστον nicht in der Absicht gewählt sein, die in der gegenwärtigen Periode schon bereitstehenden Heilsgüter des Gottesreiches von einer erst später zu verwirklichenden noch vollkommeneren Stufe der Herrlichkeit und Seligkeit zu unterscheiden, sondern es ist, das sollen die Boten Gottes Israel verkünden, von Gottes Seite schon alles bereit zur vollkommenen Beseligung der Menschen in seinem Reiche, und er wartet nur darauf, daß sie kommen und eingehen sollen in das Reich Gottes.

Aber auch diesem letzten dringenden Rufe gegenüber werden die Bürger der Theokratie Israels sich nicht anders verhalten, als die zum Königsfest geladene Bürgerschaft des Gleichnisses. Wie nämlich — so dürfen wir nun auf Grund der gegebenen Auslegung gleich mit der Deutung von V. 5 u. 6 fortfahren — dort die Einen, ganz in Anspruch genommen von dem selbstsüchtigen Interesse an dem Genuß oder an der Mehrung ihres Eigenbesitzes, dem dringenden Rufen der Königsboten gleichgültige Nichtachtung entgegensetzen, die Uebrigen aber, durch die indifferente Stumpfheit jener mehr unterstützt als gehindert, in feindseligem Hasse beschimpfende Gewaltthat und selbst Mord an den Boten des Königs verüben, so wird im Bunde mit der indifferenten Stumpfheit der in irdische Genuß- und Gewinnsucht versunkenen Schichten des Volkes der feindselige Gotteshaß der herrschenden Partheien in Israel sich auch gegen die letzten Gottesboten empören, die ihm gesandt werden. Und während die Einen, in stumpfer Gleichgültigkeit gegen die Botschaft Gottes und ihre Träger verharrend, nur dem Genuß oder dem Erwerb irdischen Eigenbesitzes nachgehen,

an dem ihr ganzes Herz hängt, werden die Uebrigen feindseligen Gotteshasses voll sich an den Boten Gottes vergreifen mit beschimpfender Gewaltthat und mit Mord. So sieht und sagt es Jesus hier in bildlicher Form mit derselben Bestimmtheit voraus, wie er es ohne Bild thut Kap. 23, 34. Luc. 11, 49. Er weiß ja, daß in der gegenwärtigen Selbstverstockung des Volkes gegen seine Person und Sendung die innerliche Entscheidung Israels wider Gott schon da ist, und daß diese Verstockung darum auch den späteren und letzten ihm zu sendenden Gottesboten gegenüber dieselbe bleiben wird. Geschichtlich erfüllt hat sich die Weißagung in den Verfolgungen, welche nachmals die Apostel und ihre Mitarbeiter und Mitbekenner von den Juden erlitten, vgl. z. B. Apg. 5, 40; 7, 58; 8, 1; 12, 2. 3 u. a.

Alsdann wird aber auch die Langmuth Gottes mit diesem Volke erschöpft sein, und es wird dann in der Geschichte des Reiches Gottes die Wendung eintreten, welche einerseits durch die Verwerfung Israels und andrerseits durch die Berufung Anderer an seiner Statt zur Seligkeit des Reiches Gottes bezeichnet ist. So weißagt nun Jesus mit den den ersten Erzählungsabschnitt abschließenden Worten, V. 7—9. Wie nämlich der König im Gleichnisse auf die Kunde von der seinen Knechten gewordenen Behandlung einerseits zornig ward über die Empörer, und in seinem Zorn nunmehr statt der Hochzeitboten seine Heere aussandte wider sie, und sie umbringen, und ihre Stadt verbrennen ließ, so wird alsdann Gottes Zorn über Israels Kinder entbrennen, und er wird in seinem Zorn statt der Boten des Heils die Werkzeuge seiner Gerichte herbeirufen und aussenden gegen sie, und wird durch dieselben das mit dem Blut der Knechte Gottes befleckte Volk vertilgen, und ihr Gemeinwesen zerstören. So die richtige Deutung der drei einzelnen Züge des V. 7. Das Aussenden der Heere nämlich will ja freilich ebenso gewiß besonders gedeutet werden, wie bisher das Aussenden der Knechte, dann aber auch ebenso, wie das Letztere, auf die Träger einer göttlichen Mission innerhalb der Geschichte, also nicht auf die himmlischen Heerschaaren, wie ältere Ausleger wollen, sondern auf die irdischen Werkzeuge Gottes, deren er sich bedient, wie ein König seiner Kriegsmacht, um durch sie auf dem Wege der Gewaltübung die

Gerichte seines Zornes zu vollstrecken. Das läßt dann allerdings an die Weltmächte und Weltreiche denken, die mit ihrer Gewalt im Dienste Gottes stehen und mit Feuer und Schwert seine Gerichte vollziehen, aber darum doch nicht speciell an die römischen Heere (Stier, Rebe u. a.), auf welche keinerlei bestimmte Hindeutung vorliegt. Das Umbringen der Mörder ferner bedeutet dann, ebenso wie das Umbringen der bösen Weingärtner in der voranstehenden Parabel (vgl. zu Kap. 21, 41) und das Abhauen des Feigenbaums in der Parabel Luc. 13, 6 ff. (vgl. dort zu V. 7), nicht das Tödten nur einzelner Personen, aber auch nicht das Ausrotten aller einzelnen Volksglieder, sondern das Vertilgen des Volkes, welches das Blut der Knechte Gottes vergossen hat, in seinem nationalen Bestand, indem auch der an den blutigen Gewaltthaten nicht direct betheiligt gewesene Theil des Volkes dennoch mit unter die Strafe der Mörder fällt, weil die selbstsüchtige Indolenz des Geschehenlassens ihn mitschuldig gemacht hat. Und endlich das Verbrennen der Stadt nach der Bedeutung, welche in unserer Parabel ebenso wie in der vom großen Gastmahl der Stadt, deren Bürgerschaft die geladenen Gäste sind, im Gegensatz zu den Landstraßen zukommt, bildet ab die Zerstörung des israelitisch theokratischen Gemeinwesens; nicht aber ist damit, wie fast alle Ausleger willkürlich ex posteriore annehmen, das specielle Factum der Niederbrennung Jerusalems vorausgesagt, in welchem Falle ja die Weißagung gar nicht mehr eine bildliche, sondern, obgleich einer bildlichen Erzählung eingefügt, eine direct buchstäbliche wäre, und als ein ganz fremdartiges Element mitten in der bildlichen Erzählung stände. Allerdings hat sich ja vornehmlich in der Belagerung und Zerstörung Jerusalems durch die Römer die Weißagung unserer Stelle erfüllt, so zwar, daß in dem Brande der Stadt auch ihre bildliche Form nachmals eine buchstäbliche Verwirklichung gefunden hat, und das ist gewiß ein göttliches σημεῖον, worauf man achten soll; aber darum bleibt doch die Weißagung als solche eine bildliche, und will als Weißagung nicht anders gedeutet und verstanden sein, als es die bildliche Form der Erzählung ergiebt, in deren Zusammenhang sie steht.

Wie aber der König des Gleichnisses dem Befehl an seine Heere, das Gericht an den Empörern zu vollziehen, dann andrer-

seits den Befehl an die von den Letzteren abgewiesenen Knechte anreiht, daß sie nunmehr, nachdem die geladenen Gäste sich der Ladung unwürdig erwiesen haben, nach den Kreuzungspunkten der Landstraßen hinausgehen sollen, um an Stelle dieser Unwürdigen von dort, so viele sie finden, zur Hochzeit herbeizurufen, so wird Gott, wann er die Werkzeuge seines Gerichtes wider Israel herbeirufen wird, alsdann andrerseits den von Israel abgewiesenen Boten seiner Gnade gebieten, daß sie nunmehr hinausgehen sollen nach den Verkehrsstätten der bis dahin dem Reiche Gottes und seinen Verheißungen fern und fremd gebliebenen Völkerwelt, und dort, so viele sie finden, an Stelle des unwürdig gewordenen und verworfenen Israel zu der Seligkeit des Reiches Gottes laden und rufen sollen. Ueber die Deutung der Landstraßen vergleiche das zu Luc. 14, 23 Gesagte. Als Empfänger dieses Auftrages waren in der Erzählung dieselben Knechte gedacht, welche schon V. 6 u. 4 erwähnt waren, in der Deutung also dieselben Gottesboten, welche auf Gottes Befehl den letzten Versuch an Israel gemacht haben, und mit blutiger Gewalt zurückgewiesen worden sind. Da das τότε V. 8 im Zusammenhang der Erzählung nicht die Aussendung der Knechte auf die Landstraßen zeitlich erst hinter die Verbrennung der Stadt konnte setzen wollen, sondern nur einen Befehl dem andern folgen ließ, so kann es auch nicht den Anfang der Epoche der Heidenberufung zeitlich erst hinter den Vollzug des Strafgerichts an Israel, resp. hinter die Zerstörung Jerusalems (Meyer, Weiß) setzen sollen, sondern es sagt nur, daß dem einen göttlichen Decret, durch welches das Strafgericht über Israel verhängt werden wird, das andere folgen werde, welches das erste ergänzend die Berufung der Heiden an Stelle des verworfenen Israel gebietet. Darin liegt also nur das ohnehin Selbstverständliche, daß in der göttlichen Anordnung das zweite von dem ersten abhängt, nicht aber eine Chronologie zukünftiger geschichtlicher Ereignisse.

Und hier steht nun die Deutung am Ende des ersten Erzählungsabschnittes der Parabel, welcher der Gastmahlparabel Luc. 14, 16 ff. ähnlich ist. Er endet wie jenes ähnliche Gleichnis mit der Weißagung von dem göttlichen Decret, welches die Berufung der Heiden an Stelle des verworfenen Israel gebieten wird. Unsere Parabel aber bleibt nun nicht dabei stehen, den göttlichen

Beschluß der Heidenberufung als die andere Seite des über Israel beschlossenen Verwerfungsgerichtes in der Zukunft zu zeigen, sondern sie tritt nun in dem zweiten selbständigen Erzählungsabschnitt mit ihrer Weißagung in die so anhebende neue Zukunftsepoche hinein, um zu zeigen, wie eben dasselbe Gesetz, welches in der Verwerfung Israels sich bethätigt, vermöge dessen die empfangene Gnade der Berufung den Berufenen, die sie mißbrauchen, sich in das Gericht des Zornes Gottes verwandelt, auch bei der neuen Ordnung der Dinge sich wirksam erweisen wird an denen, welche nun nach Gottes Willen in die mit der Verwerfung Israels entstehende Lücke eintreten. Es wird nämlich fortan zwar die Berufung der Menschen zum Reiche Gottes eine schlechthin allgemeine und unterschiedslose sein. Wie die auf die Landstraßen ausgesendeten Knechte in Ausführung ihres Auftrages alle, welche sie fanden, zur Hochzeit zusammenbrachten, so zwar, daß sie hierbei weder einen äußeren, noch auch einen inneren Unterschied machten, und Böse ebenso wie Gute herbeiführten, so werden fortan die in die Heidenwelt hinausgesendeten Gottesboten sich mit dem Rufe zum Reiche Gottes unterschiedslos an alle Menschen wenden, und werden darin so weit gehen, daß sie auf den ihnen in der Welt entgegentretenden Unterschied von Gut und Böse ebenso wenig wie auf irgend welche äußere Unterschiede Rücksicht nehmend Menschen von schlimmer sittlicher Vergangenheit ebenso gut wie solche von moralischer Integrität in das Reich Gottes sammeln werden. Die Begriffe *πονηρός* und *ἀγαθός*, die schon in der Erzählung nur sittlich gemeint sein konnten, sind in der angegebenen Weise einfach in die Deutung herüberzunehmen. Darum liegt aber noch kein Durchbrechen der bildlichen Form der Erzählung vor, wie man auch hier wieder ohne Weiteres angenommen hat; sondern in der der bildlichen Erzählung angehörenden Thatsache, daß sowol verkommene Subjecte wie ehrbare Leute von der Landstraße zur Königshochzeit hereingeholt wurden, bildet sich ab, daß in das Reich Gottes ebensowol solche werden gesammelt werden, deren bisherige Vergangenheit sie dem menschlichen Urtheil der Gottesboten als sittlich Uebelbeschaffene erscheinen läßt, wie solche, die als Wohlbeschaffene erscheinen. Indem so das Hervortreten eines äußerlich erkennbaren Unterschiedes von

Gut und Böse für das menschliche Urtheil in der dem Reiche Gottes noch fernstehenden Menschheit zwar anerkannt ist, wird ihm doch zugleich jede entscheidende Bedeutung für die Theilnahme am Reiche Gottes abgesprochen. Die Voraussetzung der Aussage ist, daß die zum Reiche Gottes rufenden Boten bei diesem Verfahren eine gleiche Zurückweisung, wie sie ihnen von Seiten der Angehörigen Israels zu Theil geworden, nicht erfahren, sondern willige Folge finden werden. Daher, wie die Hochzeitstafel voll ward von zu Tische Liegenden, so wird es auf dem geschilderten Wege der schlechthin allgemeinen und unterschiedslosen Berufung dahin kommen, daß die dem göttlichen Reichsplan entsprechende Vollzahl von Menschen (vgl. zu Kap. 13, 48 und zu Luc. 14, 23) in das Reich Gottes gesammelt sein wird zur Theilnahme an seiner Seligkeit und Herrlichkeit. Die Erreichung dieses Zieles erscheint, wie es die Verhältnisse der bildlichen Erzählung nicht anders gestatteten, unmittelbar an die Thätigkeit eben jener von Israel abgewiesenen und nun zu den Heiden sich wendenden Gottesknechte, also an die Thätigkeit der Apostel und ihrer Mitarbeiter geknüpft. Die Weißagung schaut so den Anfang der Heidenberufungsperiode mit ihrem Ende unmittelbar zusammen, und sieht über die Zwischenzeit hinweg, welche in der geschichtlichen Erfüllung jenen Anfang von diesem Ende trennt. Aber diese Zwischenzeit bringt eben nichts anderes als nur die homogene Fortsetzung und Durchführung des von jenen Gottesknechten grundlegend begonnenen Gotteswerkes der allgemeinen und unterschiedslosen Berufung der Menschen zum Reiche Gottes, und stört so, wie lange sie auch nach menschlichem Zeitmaß währen mag, nicht das in der Parabel gesetzte unmittelbare Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen jenem Anfang und diesem Ende.

Wenn es nun aber schon in der Allgemeinheit der Berufung lag, daß keinem von allen in dem gesammten Gebiet des natürlichen Menschenlebens bestehenden Unterschieden, auch nicht dem von Gut und Böse, eine von dem Reiche Gottes ausschließende Bedeutung zukommt, so scheint es, als werde der zum Abschluß gekommenen Berufung nun auch die ebenso allgemeine und unterschiedslose Zulassung der so Gesammelten zu der Theilnahme an

der Seligkeit des Reiches Gottes auf dem Fuße folgen müssen. Aber so ist es nicht. Sondern dann, wann die Berufung zum Abschluß gekommen ist, wird sich schließlich dennoch wieder eine Gerichtskatastrophe vollziehen, welche die Zahl der in das Reich Gottes Gesammelten sichten und einen Theil von ihnen von der Seligkeit des Gottesreiches für immer ausschließen wird. Wie das, sagen nun im Gegensatz zu V. 10 die folgenden V. 11—13. Der Grund der Ausschließung war in der Erzählung das *οὐκ ἐνδεδυμένος εἶναι ἔνδυμα γάμου*. Denn in ihren bildlichen Verhältnissen war es klar, daß das unterschiedslose Zusammenbringen der Gäste doch an der unerläßlichen Forderung nichts änderte, daß ein jeder, welcher an der Hochzeit wirklich theilnehmen will, sich zu diesem Zwecke auch ein ihrem festlichen Character entsprechend reines und schmuckes Festgewand angelegt habe. Damit kann aber nur abgebildet sein sollen die in der ethischen Natur des Gottesreiches als unerläßlich begründete Forderung, daß jeder, welcher wirklich an seiner Seligkeit Theil haben will, sich zu diesem Zweck auch in die entsprechend sittlich reine Verfassung versetzt, also sich diejenige sittliche Rechtbeschaffenheit (*δικαιοσύνη*) angeeignet habe, welche dem im Reiche Gottes alleinherrschenden heiligen Gotteswillen entspricht. Und diese Forderung steht ja in der That mit der unterschiedslosen Berufung der Menschen zum Reiche Gottes ebenso wenig in Widerspruch, wie die Forderung der Anlegung eines hochzeitlichen Kleides mit dem unterschiedslosen Zusammenbringen der Gäste. Denn ebenso wenig wie die Letztere hat sie irgend etwas zu thun mit dem bisherigen Zustand der zu Rufenden. Es ist eine Forderung, welche, wie die der Anlegung eines hochzeitlichen Kleides, erst mit und in der Berufung ebenso unterschiedslos an alle herantritt, wie die Berufung selbst, und von allen gleicher Weise erst erfüllt sein will, indem sie dem Rufe folgen, von den „Guten" ebenso wie von den „Bösen". Denn auch für die Ersteren, welche dem menschlichen Urtheil schon als vergleichungsweise sittlich Wohlbeschaffene erscheinen, ist doch die Aneignung der Gerechtigkeit, welche dem heiligen Gotteswillen entspricht und zur Theilnahme an der Seligkeit des Gottesreiches befähigt, ebenso gut eine absolut neue und erst noch zu erfüllende Forderung, wie für alle anderen (Kap. 5, 20). Hier-

nach irren allerdings diejenigen Ausleger, welche das hochzeitliche Kleid nur auf die geschenkte Glaubensgerechtigkeit deuten wollen (z. B. Stier, Olshausen, Thiersch, Nebe u. a.). Denn so gewiß im Gleichnisse als Gegenstand der Rüge, resp. als Grund der Ausschließung nicht das Mitbringen eines eigenen Festkleides statt eines vom Könige den Gästen geschenkten hingestellt war, sondern überhaupt der Mangel eines hochzeitlichen Festgewandes, so gewiß ist als Grund der künftigen Ausschließung aus dem Reiche Gottes hier nicht die Selbstgerechtigkeit im Gegensatz zur geschenkten Glaubensgerechtigkeit, sondern nur überhaupt der Mangel einer dem heiligen Gotteswillen entsprechenden sittlichen Lebensgestaltung und Lebenserscheinung bezeichnet. Andrerseits aber trat ja freilich im Gleichnis sowol bei der befremdeten Frage des Königs, als auch bei dem Verstummen des Gastes deutlich die Voraussetzung hervor, daß mit der Ladung selbst nicht nur von jedem Geladenen die Anlegung eines hochzeitlichen Festgewandes gefordert, sondern auch die Erlangung eines solchen jedem muß ermöglicht gewesen sein. Es ist also das hochzeitliche Kleid die der Alleinherrschaft des heiligen Gotteswillens im Reiche Gottes entsprechende sittliche Lebensgestalt, und in diesem Sinne die Gerechtigkeit des Gottesreiches, deren Aneignung, wie sie mit dem Rufe zum Reiche Gottes von jedem ohne Unterschied gefordert wird, so auch jedem Berufenen ohne Unterschied durch die Gnade Gottes ermöglicht ist. So weit und nicht weiter darf die Deutung gehen. Etwas Näheres und Bestimmteres über den Weg zu sagen, auf welchem diese Gerechtigkeit erworben wird, lag nicht innerhalb der Tendenz des Gleichnisses, welches ausschließlich auf das Unerläßliche des Erfordernisses an sich den ganzen Nachdruck legt.

Hiernach ist nun das V. 11—13 Gesagte schließlich in folgender Weise zu deuten: Gleichwie, als nun alle Gäste versammelt sind, und der Beginn des Festes unmittelbar bevorsteht, dem zu den versammelten Gästeu eintretenden Könige einer in's Auge fiel, der nicht angethan war mit einem hochzeitlichen Kleide, so wird nach Abschluß der Zeit der Berufung, noch ehe die in das Reich Gottes gesammelte Menschheit in den Besitz und Genuß seiner Seligkeit und Herrlichkeit eingesetzt wird,

das Auge Gottes jeden herausfinden, dem die Gerechtigkeit des Gottesreiches mangelt. So ist zu deuten, ohne dem Act des Eintretens des Königs behufs der Besichtigung der Gäste für sich eine besondere Bedeutung beizulegen. Da das εἰσέρχεσθαι in den Verhältnissen der Parabel nicht ein besonderes Kommen des Königs mit dem vorbedachten Zweck des Richtens und Sichtens der Gäste meinen konnte, sondern nur den Moment vor Beginn des Festes zu fixiren diente, so kann darin auch nicht eine besondere Hindeutung auf den Act des göttlichen Kommens zum Zwecke der Abhaltung des Endgerichtes gefunden werden. Wäre eine solche Hindeutung wirklich beabsichtigt, dann müßte man ja freilich die Frage aufwerfen, weshalb denn als das Subject des Kommens zum Endgerichte der König selbst und nicht der Königssohn, also, wie überall sonst im Neuen Testament, der Messias genannt ist. In der obigen Fassung der Deutung hat ferner auch der Umstand, daß in der Erzählung nur Ein Mensch als des hochzeitlichen Kleides ermangelnd genannt ist, schon seine entsprechende Verwerthung gefunden. Die Ausleger pflegen zwar zu sagen, man dürfe diesen Umstand nicht pressen, aber ohne zu zeigen, warum denn nur Einer genannt ist, da es doch gerade der Tendenz des Gleichnisses entsprechender schiene, wenn statt des Einen viele genannt wären. Es wird also dieser Umstand doch seine Bedeutung haben. Darin, daß unter der Menge der festlich gekleideten Hochzeitsgäste ein ohne hochzeitliches Kleid Gekommener von dem Auge des Königs nicht übersehen wird, stellt sich dar, daß Keiner, auch nicht Einer, dem die Gerechtigkeit des Gottesreiches mangelt, sich unter der Zahl der übrigen Reichsgenossen vor dem Auge Gottes wird verbergen können. Und solche werden dann vor Gott ebenso wenig eine Entschuldigung haben, wie der Hochzeitsgast vor dem Könige. Wie diesen sein Verstummen auf die Frage, wie er ohne hochzeitliches Kleid es habe wagen können hereinzukommen, als einen Menschen erscheinen läßt, der das Königsfest gemein gemacht, und die Majestät des Königs verachtet hat, so werden sie ohne Entschuldigung vor Gott dastehen als solche, welche sein Reich verunreinigt und die Majestät seines Namens entheiligt haben. Da wird ihnen dann aber ebenso geschehen, wie jenem Hochzeitsgaste. Wie der König dort den Dienern

gebot, ihn mit gebundenen Füßen und Händen hinauszuwerfen in die Finsternis, so daß er weder der Ausstoßung sich widersetzen, noch auch aus der Finsternis, dahin er verwiesen wird, sich befreien kann, so werden in Ausrichtung des göttlichen Zornbefehles Gottes Engel jeden solchen ausscheiden aus der Mitte der Reichsgenossen und ausschließen von der Seligkeit des Gottesreiches, und ihn dem Strafort der Verdammnis überantworten, ohne daß es für die Betroffenen eine Möglichkeit gäbe, dieser ausschließenden Gewalt zu widerstreben, oder aus diesem Strafort sich zu befreien. Die *διάκονοι* des Königs müssen ebenso bestimmt gedeutet werden wie seine *δοῦλοι*, von denen sie deutlich unterschieden sind, und seine *στρατεύματα*, V. 7. Es sind im Unterschied von den Ersteren als den Boten der göttlichen Gnade und von den Letzteren als den Vollstreckern der göttlichen Strafgerichte innerhalb des gegenwärtigen Geschichtsverlaufes die Engel, welche als die dienenden Geister Gottes am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes vor Aufrichtung des ewigen Gottesreiches das göttliche Strafurtheil der Ausschließung in die Verdammnis an allen unwürdigen Gliedern der diesseitigen Gottesgemeinde vollziehen werden (vgl. in der Parabel vom Unkraut zu Kap. 13, 30 u. 41).

Erst nachdem wir so mit der Auslegung und Deutung der Erzählung zum Schlusse gekommen sind, läßt sich nun das Verhältnis unserer Parabel zu der vom großen Gastmahl, Luc. 14, 16 ff., klar übersehen, vgl. Bd. I, Abth. 2, S. 200 ff. Es hat sich ergeben, daß beide Parabeln nicht nur in der bildlichen Form, sondern, so weit nämlich auch die zweite (vom Hochzeitsmahl) sich auf das Verhältnis Israels zum Reich Gottes bezieht, auch in ihrem Grundgedanken sich überaus ähnlich sind. Beidemal ein festliches Gastmahl das Bild der Seligkeit des Gottesreiches, beidemal die zu Gästen des Mahles geladenen Bürger einer Stadt das Bild der Bürger der israelitischen Theokratie, denen die Theilnahme an der Seligkeit des Gottesreiches im voraus verheißen war. Beidemal im Gegensatz zu den Bürgern der Stadt die Bevölkerung der Landstraßen das Bild der bisher außer Berührung mit dem Reiche Gottes stehenden Heidenwelt. Und beidemal geht die Tendenz der Darstellung

dahin, den Ersteren als Folge ihres Ungehorsams gegen die zum Reiche Gottes rufende Gottesbotschaft den Ausschluß vom Gottesreiche und die Berufung der Heiden an ihrer Statt anzukündigen. Von dieser Aehnlichkeit hebt sich nun aber um so deutlicher ab die große Verschiedenheit. Freilich nicht, als gehe in der Lucasparabel die Absicht hauptsächlich dahin, die unendliche Güte und Gnade Gottes zu schildern, während in der unseren der Gesichtspunkt des Gerichts vorwalte (so Lange). Denn die Ausschließung Israels als Strafe seines Ungehorsams war in der ersteren ebenso der alles beherrschende Grundgedanke wie in dem ersten Theil der letzteren, vgl. zu Luc. 14, 24. Sondern der große Unterschied liegt in der fast vollständigen Verschiedenheit des zur bildlichen Darstellung kommenden concret geschichtlichen Stoffes, entsprechend der verschiedenen Zeit, in welcher die eine und die andere Parabel gesprochen ist. Die vom großen Abendmahl, noch mitten in der Zeit des öffentlichen Lehrens und Wirkens Jesu von ihm gesprochen, war wesentlich eine Schilderung der damaligen Gegenwart. Sie hat das schon damals hervorgetretene einmüthige Widerstreben des Volkes der Theokratie gegen den an es ergangenen Ruf zum Reiche Gottes zur bildlichen Darstellung gebracht, und in seinen Beweggründen aufgedeckt, V. 17—20, um dann zu zeigen, wie Gottes Zorn den widerstrebenden Bürgern der Theokratie schon mit der Berufung der Zöllner und Sünder an ihrer Statt das ausschließende Urtheil gesprochen habe, V. 21 u. 22. Und nur als die zu gewärtigende Bestätigung des schon jetzt mit der Berufung der Zöllner und Sünder dem officiellen Israel gesprochenen ausschließenden Urtheiles hat sie schließlich auch den göttlichen Beschluß der Heidenberufung in der Zukunft gezeigt, V. 23. Wie ganz anders unsere Parabel! In den letzten Tagen des Lebens Jesu von ihm gesprochen, hat sie nach kurzer nur vorbereitender Erwähnung der nun bereits abgeschlossen hinter ihm liegenden Periode seines Wirkens, V. 3, ihren Standpunkt gleich in der Zukunft genommen, und stellt sich als eine in großen, aber sehr bestimmten einzelnen Zügen weißagende Schilderung der Zukunft dar, welcher Israel entgegengeht. Daß Gottes Langmuth noch einmal andere Boten seiner Gnade zu Israel senden, daß Israel aber auch diese mit blutiger Gewalt zurückweisen,

und daß Gott in Folge dessen dieses Volk vertilgen, sein Gemeinwesen zerstören, und die Berufung der Heiden an seiner Statt gebieten werde, das hat sie in weißagender bildlicher Darstellung nach einander Zug um Zug vorausgesagt. So ganz verschieden ist ihr Inhalt von dem jener früheren Parabel schon in ihrem ersten Theile. Und dann vollends ist sie, von Israel absehend, mit ihrer Schilderung in die so beginnende neue Periode der Berufung zum Reiche Gottes eingetreten, hat das Verfahren der Berufung in dieser Periode in seiner unterschiedslosen Allgemeinheit geschildert, und erst mit der Weißagung von der Endkatastrophe abgeschlossen, welche gleichwol die Berufenen noch einmal sichten wird, ehe sie der Seligkeit des ewigen Gottesreiches theilhaftig werden. Also bei wesentlicher Gleichheit der bildlichen Form wie auch des Grundgedankens in der ersten und in dem ersten Theil der zweiten Parabel doch eine so durchgreifende Verschiedenheit des Standpunktes und eine fast durchgängige Verschiedenheit des zur bildlichen Darstellung kommenden Stoffes. Dort eine Schilderung der Gegenwart, nur abschließend mit einem kurzen Ausblick in die Zukunft, hier nach kurzer und nur vorbereitender Berührung der Gegenwart eine weißagende Schilderung der ganzen Zukunft des Reiches Gottes in dem Verlauf seiner diesseitigen Entwicklung bis hin zu dem Ende. Das ist das Resultat, welches sich ergiebt, sobald man nur jeder von beiden Parabeln durch selbständige Auslegung ihr Recht werden läßt. Wir dürfen es dem Urtheil des Lesers überlassen, ob in diesem Verhältnis beider Parabeln zu einander eine Nöthigung zu der Annahme liegt, daß die zweite, minder ursprünglich als die erste, aus dieser erst durch Umbildung, bzw. durch Verschmelzung mit Bestandtheilen aus andern Parabeln nachträglich entstanden sei (vgl. Strauß, de Wette, Ewald u. a.), oder aber daß beide aus einer gemeinsamen und allein ursprünglichen Quelle abgeleitet seien (so Weiß).

Die eschatologische Rede bis zu den eschatologischen Parabeln.

(Matth. 24, 1—51.)

Die Parabel von den zehn Jungfrauen, an welche sich die von den anvertrauten Talenten unmittelbar anschließt, bildet einen Bestandtheil der eschatologischen Rede Jesu, die uns in dem 24. und 25. Kapitel des Matthäusevangelium aufgezeichnet ist.

Es wird am dritten Tage der Leidenswoche gewesen sein, als Jesus zum letzten Mal den Tempel in Jerusalem betreten hatte, und nun ihn für immer verlassend mit seinen Jüngern den gewohnten Weg über den Oelberg nach Bethanien nahm. Auf dem Oelberg läßt er sich rastend nieder. Da traten, wie Kap. 24, 3 berichtet ist, seine Jünger zu ihm mit der Frage: „Wann wird das sein (nämlich die Zerstörung des Tempels, von welcher Jesus V. 2 beim Ausgang aus dem Tempel gesagt hatte), und was ist das Zeichen deiner Zukunft und das Ende der (gegenwärtigen) Weltzeit?“ eine Doppelfrage also, welche auf der Voraussetzung ruht, daß die geweißagte Zerstörung des Tempels im Zusammenhang stehen werde mit dem Eintreten der Parusie Christi und des Endes der Welt. Hierauf nun giebt Jesus ihnen in der folgenden Rede die Antwort. Und zwar ohne die Zerstörung des Tempels weiter zu berühren, oder über den in der Frage vorausgesetzten Zusammenhang zwischen ihr und seiner Parusie sich auszusprechen [1]), handelt er in der Rede nur überhaupt von dem Wann, bzw. von den Vorzeichen seiner Parusie und des Endes der Welt. In dem ersten Theil der Rede

---

1) Auch die Worte in V. 15: *Ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως κ. τ. λ.*, sind nicht ein plötzliches Zurückspringen auf die V. 2 geweißagte Zerstörung des Tempelgebäudes, sondern ganz unabhängig hiervon eine selbständige Beziehung auf die den Hörern bekannte Weißagung Daniels über die letzte Endzeit (Dan. 11, 31; vgl. 12, 1 mit Matth. 24, 21), die von einer künftigen Entweihung des Heiligtums durch Aufrichtung des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an heiliger Stätte sagt, was doch jedenfalls noch etwas anderes ist, als eine Zerstörung des Tempelgebäudes.

nämlich, V. 4—35, sagt er ihnen positiv, was sie über die Zeit des Endes, bzw. über dessen Vorzeichen wirklich wissen und beherzigen sollen. Es verläuft dieser erste Theil der Rede in vier Abschnitten, die sich deutlich genug markiren. Gleichsam in drei concentrischen Kreisen bewegt sich die Rede, die sich immer näher und enger um den Mittelpunkt des Endes herumziehen, so daß der dritte die letzte Endzeit selbst umfaßt, worauf sie dann viertens in den Mittelpunkt eintritt, welcher die Ankunft Christi ist. Der erste Abschnitt V. 4—8 schließt mit den Worten *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων*, d. i. „Alles dieses aber ist nur der Anfang der Geburtswehen (des Endes)", — er handelt von den Wehen, welche das Herannahen des Endes gleichsam aus der Ferne vorausverkünden, noch ehe es schon unmittelbar im Anzuge ist, und verbindet damit die Warnung vor vorzeitiger Erwartung des Endes. Der zweite Abschnitt, V. 9—14 tritt dem Ende schon näher. Denn er schließt mit den Worten *καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος*, — er handelt von den gesteigerten Wehen, welche das Kommen des Endes wirklich einleiten, und verbindet damit die Mahnung zu standhaftem Ausharren bis an's Ende. Der dritte Abschnitt endlich, V. 15—28, beginnend mit einer Anknüpfung an die Danielische Weißagung von der letzten Endzeit, handelt von dieser selbst und geht daher in V. 29 unmittelbar in die Schilderung der Ankunft Christi über — er weißagt von den letzten Tagen der bis zum Aeußersten gesteigerten Drangsal, und giebt für diese Tage die Weisung zur Flucht —, worauf dann der vierte Abschnitt, V. 29—35, die dieser letzten Drangsal gleich auf dem Fuße folgende (*εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*, V. 29) sichtbare Wiederkunft des Menschensohnes beschreibt, und die Versammlung der Auserwählten zu ihm (V. 29 bis 31), daher nun hieran angeschlossen die Mahnung, daß sie alle jene unheilschweren Ereignisse, welche das Herannahen der Endzeit vorausverkünden, nicht anders ansehen sollen, wie das Knospen der Blätter des Feigenbaums, welches die nahe Sommerernte verkündet, als heilverkündende Zeichen also davon, „daß es", nämlich das Ende, welches den Auserwählten die *ἐπισυναγωγή* zum Herrn bringt, „nahe vor der Thür ist" (V. 32 u. 33). Und die Beherzigung dieser Mahnung sollen sie sich um so mehr

angelegen sein lassen, als es gewiß ist, daß noch vor dem Aussterben dieses zeitgenössischen Geschlechtes der Gegenwart [1]) alle jene Wehen eintreten werden, welche dem Ende einleitend vorangehen sollen [2]) (V. 34 u. 35).

Nun aber, nachdem Jesus so ihnen positiv zu wissen gethan hat, was sie über das Ende und seine Vorzeichen wissen und beherzigen sollen, biegt die Rede mit V. 36 zu einer negativen Aussage um über das, was sie nicht wissen sollen noch können, weil es überhaupt niemand weiß außer dem Allwissenden: „Von jenem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, außer allein mein Vater". Und dieser an die Spitze gestellte Hauptsatz wird nun in dem folgenden zweiten Theil der Rede nach verschiedenen Seiten hin, aber immer wieder in der Weise ausgeführt, daß daraus die dringende Mahnung zu steter Bereitschaft auf das Kommen des Herrn resultirt, dessen Tag und Stunde niemand weiß, auf dessen Eintreten also seine Jünger zu jeder Zeit gefaßt sein müssen. Dreimal kommt diese Mahnung in dem folgenden Theil der Rede ausdrücklich zur Aussprache. Das erste Mal Kap. 24, 42: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε, ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.* Das zweite Mal V. 44: *διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.* Und das dritte Mal Kap. 25, 13: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.* Das erste Mal (V. 42) stützt sich die Mahnung auf die Ausführung in V. 38—41, nach welcher die Parusie Christi, wie einst die Sündfluth, verderbenbringend hereinbrechen wird über eine sich in sorglose Sicherheit wiegende Welt, und in dem Grade plötzlich jedem Einzelnen die Entscheidung bringen, daß von zwei mitten in ihrer gemeinsamen Berufsarbeit überraschten Arbeitsgenossen der Eine angenommen wird, und der Andere nicht, je

---

1) Etwas anderes kann in diesem Zusammenhaug *ἡ γενεὰ αὕτη* nicht heißen.

2) *πάντα ταῦτα* kann in V. 34 nichts anderes meinen, als *πάντα ταῦτα* in V. 33, also die Vorzeichen des Endes, nicht das Ende selbst. Eine Erörterung des Verhältnisses, in welchem hier Weißagung und Erfüllung zu einander stehen, würde zu weit abführen.

nachdem sie im Stande der Bereitschaft erfunden werden, oder nicht. Wie nothwendig also ist es: „Wachet, denn ihr wisset nicht, an welchem Tage euer Herr kommt." Und das zweite Mal stützt sich die gleiche nur in etwas andere Worte gekleidete Mahnung (V. 44) auf den parabolischen Spruch von dem bestohlenen Hausherrn, welcher, hätte er die Zeit der Ankunft des Diebes gewußt, gewacht und das Einbrechen verhindert hätte, der also dadurch, daß er um jener Ungewißheit willen das Wachen meinte unterlassen zu können, dem Diebe das Einbrechen ermöglicht hat (V. 43). Wie wenig also darf die Ungewißheit der Stunde der Parusie zum Nachlassen in der geistlichen Wachsamkeit verleiten, wie sehr ist im Gegentheil ein stetes Gerüstetsein erforderlich gerade um deswillen, „weil zu einer Stunde, da ihr es nicht meinet, der Sohn des Menschen kommt". Und wieder folgt noch eine andere Gleichnisrede, welche in neuer Weise dasselbe zu bedenken giebt, V. 45—51. Ein Knecht wird vorgestellt, welchen sein Herr für die Zeit seiner Abwesenheit dazu gesetzt hat, daß er dem Hausgesinde die Speise zutheile zur rechten Zeit. Wenn nun der Hausherr bei seiner Rückkunft jenen Knecht in gewissenhafter Erfüllung des ihm übertragenen Amtes begriffen findet, so wird er ihn als einen erprobten Diener über alle seine Güter setzen (V. 46 u. 47). Ließe dagegen jener Knecht durch das Verziehen seines Herrn sich in Sicherheit wiegen, und finge an, die Mitknechte, die er versorgen soll, zu mißhandeln, während er selbst in Saus und Braus lebt, so wird der Hausherr zu unerwarteter Stunde kommend die strengste Strafe an ihm vollziehen (V. 48—51). Es ist klar, daß auch die Spitze dieser Gleichnisrede ganz die gleiche Mahnung an die Jünger ist, wie die schon zweimal ausgesprochene, nur freilich hier mit besonderer Beziehung auf die gewissenhafte Erfüllung der an ihren Mitjüngern ihnen überwiesenen Aufgabe, die Mahnung zu steter Bereitschaft auf das Kommen des Herrn, weil die Zeit seiner Ankunft ungewiß ist. Aber noch wird an dieser Stelle die Mahnung nicht ausdrücklich auf's Neue wiederholt. Sondern nun beginnt, jener Gleichnisrede unmittelbar angeschlossen, eine förmliche parabolische Erzählung, die von den zehn Jungfrauen, Kap. 25, 1—12, und erst an ihrem Schluß und auf sie gestützt

wird dann die Mahnung zum dritten Mal ausgesprochen: „So wachet nun, denn ihr wisset nicht den Tag noch die Stunde", V. 13. Es kann also auch diese Parabel schon nach der Stelle, welche sie im Zusammenhang der eschatologischen Rede einnimmt, nichts anderes bieten wollen, als wieder eine neue und besondere Begründung der vorher schon mehrseitig eingeschärften und schon zweimal ausgesprochenen Mahnung zu steter Bereitschaft auf das Kommen des Herrn um jener Ungewißheit des Tages und der Stunde willen, welche in dem an der Spitze dieses ganzen Redetheiles stehenden Ausspruch Kap. 24, 36 feierlich bezeugt war.

Die zehn Jungfrauen.

(Matth. 25, 1—13.)

Nach dem Gesagten kann es nicht mehr fraglich sein, worauf das τ′τε hinweist, mit welchem nun die parabolische Erzählung beginnt: *τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις κ. τ. λ.* Denn wenn es richtig ist, daß auch dieser Parabel sich noch ebenso, wie alle die vorangegangenen Abschnitte Kap. 24, 37—42; V. 43—44; V. 45—51, an jene feierliche Bezeugung der Ungewißheit des Tages der Zukunft Christi in V. 36 anlehnt, um nur wieder in neuer Weise dieselbe Mahnung zur Bereitschaft daran zu knüpfen, so kann das *τότε*, mit dem sie beginnt, auf nichts anderes sich beziehen, als auch schon das *τότε* in V. 40, nämlich auf eben jenen unbekannten Tag des V. 36, von welchem seitdem mit und ohne Bild ununterbrochen die Rede gewesen ist. Am Tage und in der Stunde des Kommens Christi also „wird das Himmelreich gleich geworden sein zehn Jungfrauen" u. s. w. *Ὁμοιωθήσεται* kann hier nicht heißen „es wird verglichen werden", da ja das Vergleichen schon jetzt von dem Erzähler der Parabel geschieht, sondern *ὁμοιοῦσθαι* ist „gleich werden", wie auch schon Kap. 6, 8; 7, 26 (dort auch das Futurum *ὁμοιωθήσεται*); 13, 24 (vgl. z. d. St.); 18, 23; 22, 2. „Gleich geworden sein wird das Himmelreich zehn Jungfrauen",

d. h. dann hier nach der bekannten Weise des Matthäus, die parabolische Erzählung einzuführen: Es wird in der Stunde der Zukunft Christi auf dem Gebiete des Himmelreiches eine Entwicklung stattgefunden haben, gleichartig den Vorgängen der nachfolgenden Erzählung von zehn Jungfrauen, worauf nun die Erzählung selbst in gewohnter Weise mit einem Relativsatz beginnt: *αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου.* Die Wahl des zusammengesetzten Relativpronomens *αἵτινες* = tales quae ist hier nicht zufällig. Was die in Rede stehenden Jungfrauen thaten, wird hier zunächst in der Absicht mitgetheilt, dadurch die allgemeine Bezeichnung als Jungfrauen näher zu bestimmen, daß man sehe, von was für Jungfrauen weiterhin erzählt werden soll, nämlich von solchen, „die ihre Lampen nehmend hinausgingen entgegen dem Bräutigam (vgl. 1 Mos. 14, 17 וַיֵּצֵא לִקְרָאתוֹ)", also von Brautjungfrauen, die in festlichem Lampenzuge dem Bräutigam entgegenzogen. Die Situation, in welche die nachfolgende Erzählung einführt, ist im Wesentlichen schon aus diesen Worten klar. Ein abendliches Hochzeitsfest soll stattfinden, aber noch ist der Bräutigam abwesend; sobald er gekommen ist, wird das Fest beginnen. Ein Lampenzug von Brautjungfrauen aber soll dem Kommenden entgegengehen, um ihn festlich zu empfangen und dann mit ihm das Hochzeitsfest zu feiern. Dabei ist freilich weder der Ort näher bestimmt, von welchem der Festzug seinen Ausgang nimmt, noch das Haus, in welchem nach dem festlichen Empfang des Bräutigams die Festfeier selbst stattfinden soll. Die gewöhnliche jüdische Sitte scheint gewesen zu sein, daß der Bräutigam von seinen Freunden geleitet am Hochzeitstage zum Elternhaus der Braut zog, und, nachdem ihm dort die Braut von ihren Eltern übergeben worden, dann die von ihren Freundinnen und von den Hochzeitsgästen geleitete in sein oder seiner Eltern Haus führte, wo das Hochzeitsmahl gehalten wurde, vgl. Riehm, Bibl. Handwörterbuch, Artikel „Ehe" 5, und Winer, Artikel „Hochzeit". Das setzt aber voraus, daß Bräutigam und Braut an Einem Orte oder doch nahe bei einander wohnen, und der Zug des Bräutigams nach dem Hause der Braut gehört dann schon selbst mit zum Ceremoniell des Festes. Hier ist es jedenfalls in-

sofern anders, als der Festzug der Brautjungfrauen schon dem kommenden Bräutigam entgegengeht. Aber auch daß das Kommen des Bräutigams sich hier Stunden lang verzögert (V. 5), dann aber mit seiner Ankunft auch schon der Beginn des Festes im Hochzeitshause unmittelbar zusammenfällt (s. z. V. 10), will zu den oben bezeichneten Hochzeitsgebräuchen nicht passen. Offenbar ist es hier so gedacht, daß der Bräutigam nicht nur von einem Hause zum andern zieht, sondern daß er von auswärts zur Hochzeit kommt, und die Brautjungfrauen, wann er aus der Ferne kommend sich nähert, ihm entgegengehen, um ihn in das Haus der Braut zu geleiten, wo das Festmahl gefeiert wird (vgl. Richt. 14, 10. 1 Mos. 29, 22. Tob. 8, 20 ff., wo überall die Hochzeit auch im Hause der Braut stattfindet). Freilich aber darf man auf diesen Umstand, daß die Hochzeit gerade im Hause der Braut stattfindet, kein besonderes Gewicht legen wollen, da der Erzähler, wenn für seinen Zweck hierauf etwas ankäme, es doch wol auch erwähnt hätte, statt es nur stillschweigend vorauszusetzen. Die Braut bleibt ihm überhaupt ganz im Hintergrund, es handelt sich ihm ausschließlich um die Brautjungfrauen, welche die Aufgabe haben, den Bräutigam zu empfangen, und die Aussicht, dann auch am Feste Theil nehmen zu dürfen. Vollends die Frage nach dem Ort, von wo der Festzug der Jungfrauen seinen Ausgang nimmt, ob es das Brauthaus selbst ist, oder welcher Ort sonst, ist ganz irrelevant. Nur das ist klar, daß der Ausgangspunkt für das *ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου* nur der Ort sein kann, von dem aus sie gemeinsam dem Bräutigam festlich entgegenziehen, und nimmermehr, wie man lediglich um späterer vermeintlicher Schwierigkeiten willen angenommen hat, die eigenen Häuser der Jungfrauen, von welchen aus sie sich zunächst nach ihrem Versammlungsort begeben (Stier u. a.). — Zehn ist die Zahl der Jungfrauen, die Zahl der Geschlossenheit, insofern die Einer in ihr wieder zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeschlossen sind. Es ist ein in der Zehnzahl geschlossener Jungfrauenchor, der als solcher den Bräutigam empfangen und an der Hochzeit Theil nehmen soll, so daß jede einzelne Jungfrau als zu diesem geschlossenen Chor gehörig an jener Aufgabe und an dieser Aussicht mitbetheiligt ist. Gleichwol aber führen sie für den Em-

pfang des Bräutigams ihre eigenen Lampen. Denn nach den besten Zeugen ist hier, wie auch in V. 7 hinter λαμπάδας das Reflexivpronomen ἑαυτῶν zu lesen (Tischendorf), und auch V. 4 ist es fraglich, ob nicht hinter μετὰ τῶν λαμπάδων mit Weiß ἑαυτῶν zu lesen sein wird, während V. 3, wo die Recepta es hinter λαμπάδας hat, das Gewicht der Zeugen mehr für αὐτῶν spricht. Jedenfalls will also das Reflexivpronomen beachtet sein. Dann kann aber damit nur betont sein, daß die Lampen nicht etwa nur geliefertes Festgeräthe waren, für dessen Instandsetzung dann die Jungfrauen auch nicht selbst verantwortlich gewesen wären, sondern das persönliche Eigentum der lampentragenden Jungfrauen, so daß sie für die festbereite Zurüstung der Lampen nun auch selbst verantwortlich waren, eine jede für die ihr zugehörige.

Wenn es nun nach der bestbezeugten Lesart V. 2 weiter heißt: πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι (in der Rec. ist die Stellung μωραί — φρόνιμοι umgekehrt in φρόνιμοι — μωραί), d. i. „Fünf aber von ihnen waren thöricht und fünf klug", und hierauf erzählt wird, wie die Thörichten in ihrer Thorheit, und wie die Klugen in ihrer Klugheit bei dem V. 1 erwähnten Nehmen der Lampen gehandelt haben, so ist doch schon hier unverkennbar, daß die Erzählung nicht von V. 1 aus nun weiter fortschreiten will, um zu berichten, was nach dem dort erwähnten Ausgang der Jungfrauen auf dem Wege geschehen sei, sondern daß sie, die dort vorangestellte allgemeine Aussage nun näher specificirend, ihren Ausgangspunkt von den Zurüstungen für den bevorstehenden Festzug nimmt. — Es bestand aber, so ist zuerst gesagt, ein wesentlicher Unterschied unter den genannten zehn Jungfrauen: Die eine Hälfte von ihnen war thöricht und die andere klug. Das Thörichtsein der einen Hälfte steht voran, weil das der characteristische Umstand ist, welcher die Veranlassung wird zu dem zu berichtenden eigentümlichen und ungewöhnlichen Verlauf der Dinge, und das zweite Satzglied καὶ πέντε φρόνιμοι dient dann zur Constatirung des Gegensatzes, in welchem die Thörichten als solche zu den Uebrigen standen. Die Eigenschaften „thöricht" und „klug" sind natürlich im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, und darf man nicht etwa die religiös und sittlich

schlimme Bedeutung des hebräischen נָבָל hier herbeiziehen wollen, um dann vollends in der Bezeichnung „thöricht" den Mangel jungfräulicher Keuschheit zu entdecken (Cremer, Die eschatologische Rede, z. d. St.), wodurch der nur von einem Hochzeitszuge der Brautjungfrauen handelnden bildlichen Erzählung willkürlicher Weise ganz fremdartige Momente beigemischt werden.

Nach dieser vorangestellten Bemerkung über die eigenschaftliche Verschiedenheit, welche zwischen den Jungfrauen stattfand, setzt nun die Erzählung so ein, daß sie mit Beziehung auf das V. 1 schon miterwähnte Nehmen der Lampen zuerst berichtet, welche Thorheit die Thörichten bei diesem Acte der Vorbereitung zu dem Festzuge begingen. Es bringt nämlich V. 3 nicht erst eine Begründung der in V. 2 gemachten Unterscheidung, wie es wol scheinen konnte (daher sich die Entstehung der abweichenden Lesart *αἱ γὰρ μωραί* in mehreren Codices leicht erklärt) sondern umgekehrt, auf Grund der gemachten Unterscheidung wird berichtet: *αἵτινες μωραί, λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν* (oder *αὐτῶν*, s. z. V. 1) *οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον*, d. i.: „Welche nun (quippe quae) thöricht waren, als sie ihre Lampen nahmen, nahmen sie nicht Oel mit sich selbst." Das Thörichte dieses Verfahrens wird hell in's Licht gestellt durch den mit absichtlicher Wiederholung desselben Zeitwortes gebildeten Gegensatz: *λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας — οὐκ ἔλαβον ἔλαιον*. Eine Lampe nehmen, und nicht auch Oel mitnehmen, das ist Thorheit, und eben das ist's, was die thörichten Jungfrauen thaten. Wie sie aber in diese Thorheit geriethen, das zeigt das sehr beachtenswerthe Reflexivpronomen *μεθ' ἑαυτῶν*, d. i. sie nahmen nicht Oel mit sich selbst. Man sieht daraus, inwiefern sie des Mitnehmens von Oel entrathen zu können meinten; es dünkte ihnen nicht erforderlich, es bei sich selbst zu haben. In thörichtem Leichtsinn sich darauf verlassend, daß sie zu dem Chore der zehn Jungfrauen gehörten, der zum Empfang des Bräutigams und zur Theilnahme an der Hochzeit bestimmt war, bedachten sie nicht, daß eine jede von ihnen für die eigene Lampe auch selbst verantwortlich sei, und selbst zu sorgen habe für das Brennen derselben.

Freilich will die gewöhnliche Auslegung einen ganz andern Sinn

in diesen Worten finden. Obgleich es schlechthin heißt: „sie nahmen nicht Oel mit sich", erklären doch fast alle Ausleger, sie hätten Oel genug zum stundenlangen Brennen mitgenommen in den Lampen, und hätten nur versäumt, sich darüber hinaus noch einen ganz besonderen Reservevorrath anzuschaffen. Man wird zugeben, daß wenigstens in V. 3 diese Auffassung gar keinen Anhalt findet, sie ist erst vermöge eines Rückschlusses aus dem V. 4 von den Klugen Gesagten entstanden. Aber auch dort findet sie keine berechtigte Grundlage. Denn wenn nun im Gegensatz zu dem unklugen Verfahren der Thörichten das Verfahren der Klugen dahin beschrieben wird: *αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις* (*αὐτῶν* nach *ἀγγείοις* ist nach weit überwiegender Bezeugung zu tilgen) *μετὰ τῶν λαμπάδων αὐτῶν* (oder *ἑαυτῶν*, s. z. V. 1), so ist damit nur gesagt, daß diese als verständige Personen das thaten, was die Natur der Sache forderte: „Die Klugen aber nahmen Oel in den Gefäßen mit ihren Lampen." Es sind die Worte *ἐν τοῖς ἀγγείοις* gewesen, welche die Auslegung so irregeführt haben, daß man, statt den Nachdruck auf die Thorheit der Thörichten zu legen, die doch von dem Erzähler selbst schon V. 2 und dann wieder V. 3 in den Vordergrund gestellt sind, und so auch weiterhin bis zu Ende die Hauptpersonen bleiben, den Nachdruck vielmehr auf die Klugheit der Klugen gelegt hat, als welche, um auf jeden Fall gerüstet zu sein, sich außer dem gewöhnlichen noch einen ganz besonderen Reservevorrath von Oel mitgenommen, und zu diesem Zwecke nur aus Vorsicht ganz besondere Reservegefäße geführt hätten. Damit läßt man aber die Klugen in allzugroßer Klugheit sich auf einen in den Verhältnissen der bildlichen Erzählung überhaupt undenkbaren Fall rüsten. Denn wie hätte dort auch die Vorsichtigste auf den Gedanken fallen können, daß sie in die Lage kommen könnte, die Lampe schon vor der Ankunft des Bräutigams lange Stunden hindurch brennen, und so das Oel sich unnütz verzehren lassen zu müssen? Ein solcher Lampenzug, der lediglich zum festlichen Empfang eines von auswärts Kommenden gerüstet ist, zieht doch nicht auf's gerathewol in die Nacht hinein, sondern bricht erst dann auf, wenn irgend eine Kunde von dem Nahen des Erwarteten da ist. Das ist an sich das allein Natürliche, und wird hier überdies durch den wei-

teren Verlauf der Erzählung ausdrücklich bestätigt, vgl. V. 6. Dann wird man aber, so lange noch jede Kunde von der Nähe des Erwarteten fehlt, auch die Lampen des Festzuges nicht anzünden, geschweige daß es erforderlich wäre, wenn die Ankunft des Erwarteten sich hinauszieht, die Lampen stundenlang unnütz brennen zu lassen. Die Annahme, daß die klugen Jungfrauen die Möglichkeit eines solchen Erfordernisses in's Auge gefaßt hätten, wird denn auch durch die Erwähnung der Gefäße in V. 4 durchaus nicht nothwendig gemacht. Im Gegentheil bezeichnet der Artikel vor ἀγγείοις deutlich die in Rede stehenden Gefäße als die bestimmten Oelgefäße, von denen jeder weiß, wo von Lampen, oder doch, wo von solchen im Freien tragbaren Lampen die Rede ist. Es können somit nicht Gefäße sein, die hier ungewohnter Weise nur von den Klugen aus ganz besonderer Vorsicht geführt wurden, sondern es sind entweder die in den Lampen selbst befindlichen Gefäße für das Oel, oder doch Gefäße, die ein gebräuchliches Zubehör zu solchen im Freien tragbaren Festlampen bildeten, und zur Ausrüstung der Lampenträger gehörten, um den vielleicht selbst nur ein ganz geringes Quantum von Oel fassenden Lampen jederzeit neuen Brennstoff aufgießen zu können [1]). Der Wortlaut „sie nahmen Oel in den Gefäßen mit ihren Lampen" läßt beides gleich möglich erscheinen. Denn auch die Erwähnung der in den Lampen selbst befindlichen Oelgefäße würde sich sehr wol erklären aus dem Gegensatz zu dem οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν des V. 3. Das Oel, welches jene Thörichten bei sich selbst zu haben nicht für nöthig hielten, haben diese Klugen — so wäre nun mit Betonung gesagt — schon inwendig in den

---

1) Ueber die Beschaffenheit der Lampen steht nichts genaues fest. Lightfoot, Hor. hebr. führt zu d. St. an: „A Rabbi Salomone haec etiam adducuntur: mos est in terra Ismaelitica, ut sponsam ducant a domo patris sui in domum sponsi, ante introductionem in thalamum, ferantque ante eam circiter decem baculos ligneos, in uniuscujusque summitate vasculum instar scutellae habentes, in quo est segmentum panni cum oleo et pice." Aber mit Bestimmtheit läßt sich daraus für unsere Parabel schon darum nichts entnehmen, weil es sich hier eben nur um ismaelitische, und nicht um jüdische Gebräuche handelt.

Oelgefäßen bei sich mit ihren Lampen. Sei es nun aber je nach der Beschaffenheit der Lampen in der einen oder in der anderen Weise, jedenfalls haben diese klugen Jungfrauen nur verständig erwogen, daß es ihre eigene Sache sei, für das Brennen der Lampen bei der Ankunft des Bräutigams zu sorgen, und demgemäß Veranstaltung getroffen, daß sie für ihre Person in jedem Augenblick bereit waren, mit brennenden Lampen ihn zu empfangen.

So wurde in V. 2—4 zuerst jenes *λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν* des V. 1, also die Zurüstungen der Jungfrauen zu dem bevorstehenden Auszuge näher beschrieben, und steht hiernach zu erwarten, daß der Beschreibung dieser Zurüstungen auch die nähere Beschreibung des in V. 1 gleichfalls schon erwähnten Auszuges selbst auf dem Fuße folgen werde. Aber nicht sogleich erfolgt nun dieser Auszug, sondern es tritt, wie V. 5 berichtet, ein verzögernder Umstand dazwischen, der dann der Geschichte des Auszuges erst seine eigentümliche Gestalt giebt, so daß nun V. 5 in ähnlicher Weise die nähere Beschreibung des Auszuges erst wieder vorbereitet, wie V. 2 den Grund legte für die nähere Beschreibung der Zurüstungen. Es heißt nämlich V. 5: *χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον*, d. i. „Da aber der Bräutigam verzog, nickten alle ein, und schliefen.“ Die Jungfrauen also harren der Kunde von dem Herannahen des Bräutigams, um dann ihre Lampen zu entzünden, in festlichem Zuge sich zu ordnen, und ihm entgegenzugehen. Aber sie warten vergeblich. Die Zeit verinnt, ohne daß von der Ankunft des Bräutigams etwas verlautet. Da senkte sich leise und allmählig der Schlaf über die vergeblich Harrenden, eine nach der andern und endlich alle nickten ein und schliefen. So einfach schließt sich die Aussage des V. 5 an V. 3 u. 4 an, und so klar bestimmt bleibt die Situation. Wie gezwungen dagegen die gewöhnliche Auffassung, welche die Aussage des V. 5 statt an V. 3 u. 4 plötzlich wieder an V. 1 anknüpfen, und so den für den ganzen Gang der Erzählung grundlegenden Aussagen in V. 2—4 die Stellung einer bloß erläuternden Parenthese geben will. Und wie unklar und ungereimt die Situation, welche sich nun ergiebt, sobald man ernsthaft versucht, die V. 5 berichteten

Vorgänge erst nach dem bereits geschehenen Auszuge auf dem Wege sich vorzustellen. Da sollen also die Jungfrauen ohne Kunde von der Nähe des Bräutigams auf's gerathewol in die Nacht hinausgezogen sein ihm entgegen, dann aber nicht etwa consequenter Weise auch ihren Weg fortgesetzt haben, bis sie ihm wirklich begegneten, sondern irgendwo, warum sonst, als weil ihnen der Weg zu lang wurde, still gehalten, und es vorgezogen haben, in ein Haus am Wege unterzutreten (Meyer, Weiß u. a.), von dem doch wahrlich irgend etwas erwähnt sein müßte, oder draußen in der Nacht am Wege etwa im Wegegraben sich zum Ausruhen niedergelassen haben (de Wette, Nebe u. a.), was doch bei hochzeitlich geschmückten Brautjungfrauen gewiß eine unpassende Vorstellung ist. Und dort im Wegehaus oder im Straßengraben sollen sie dann eingeschlafen sein, und während des Schlafes sollen die Lampen ununterbrochen fortgebrannt haben. Aber wie kann jemand einschlafen mit einer brennenden Lampe in der Hand, was hier doch allen begegnet sein müßte? Und geschähe es doch, so würde ja die Lampe nicht am Brennen bleiben, sondern der Hand des Schläfers entfallen und verlöschen.

Dazu kommt endlich, daß nun V. 6 erst wirklich der Ruf zu dem Auszuge erschallt, welcher angeblich schon längst soll stattgefunden haben: *μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν, Ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν* (das *ἔρχεται* hinter *νυμφίος* in der Recepta, wie auch das *αὐτοῦ* hinter *ἀπάντησιν* sind als glossirende Zusätze, die die aufgeregte Kürze des Rufes vervollständigen, mit gewichtigen Zeugen zu streichen). Hier also erst ist die näher beschreibende Erzählung bei jener allgemein vorangestellten Aussage des V. 1 *ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου* wieder angelangt. Denn daß die buchstäblich gleichen Worte *ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν* hier noch einen zweiten und anderen Ausgang meinen sollten, als dort, wie bei jener anderen Auffassung des Erzählungsganges angenommen wird, ist doch wahrlich schwer zu glauben. „Um Mitternacht aber", so heißt es, „ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam kommt, gehet aus zur Begegnung." Es ist die Ankündigung des Bräutigams, auf welche sie lange vergeblich geharrt haben, nur freilich, daß sie jetzt in einer Weise laut wird, wie sie es nicht gedacht. Denn nicht als eine zeitige Benachrichtigung von dem allmähligen Herannahen des Erwarteten

aus der Ferne kommt sie an solche, die ihrer mit froher Spannung gewärtig sind, sondern als ein plötzliches aufgeregtes Geschrei, laut und eindringlich: „siehe, der Bräutigam", geht sie dem unmittelbar hinterdrein Kommenden voran, und unverzüglichen Aufbruch fordernd, gelangt sie aufschreckend an solche, die in mitternächtlichem Schlafe liegend, sich gerade jetzt am wenigsten dessen versehen. Da mußte es sich nun freilich zeigen, welche von den Jungfrauen für den Empfang des Bräutigams gerüstet waren, und welche nicht. Denn ohne Verzug galt es nun, die Lampen zu entzünden, um dem so unversehens Kommenden entgegenzugehen. Daher fährt die Erzählung fort, V. 7: *τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν*, d. i. „Da erwachten alle jene Jungfrauen, und richteten zu ihre Lampen (eine jede ihre eigene, *ἑαυτῶν*, vgl. z. B. 1)". *Κοσμεῖν* heißt etwas anordnen, herrichten, zurechtmachen, z. B. ein Heer zur Schlacht (so öfter bei Homer), einen Tisch zum Essen (Sir. 29, 26 u. a.), eine Lampe also doch wol zum Brennen, was dann freilich voraussetzt, daß die betreffende Lampe nicht schon am Brennen ist. So ist auch hier das *κοσμεῖν* der Lampen nicht anders als in diesem nächstliegenden Sinne von der zum Brennen der Lampe erforderlichen Handtierung zu verstehen und schließt das Anzünden ein, während alle diejenigen Ausleger, welche die Lampen als längst brennend vorstellen, genöthigt sind, es viel weniger passend nur auf irgend welche Handtierung an der brennenden Lampe zu beziehen. Es ist eine gespannte Situation mit entsprechend rascher Handlung: Aus mitternächtlichem Schlafe plötzlich geweckt, beeilen sich alle Jungfrauen, zu thun, was angesichts des Geschrei's: „sieh' der Bräutigam", keinen Verzug erleiden mag, sie zünden an jede ihre Lampe. Aber da rächt sich nun an den Thörichten ihre Thorheit, daß sie nicht Oel genommen haben mit sich selbst. Denn als auch sie, aus tiefem Schlafe auffahrend, hastig ihre Lampen entzünden, da löschen diese sogleich wieder aus, nach Art einer Lampe, die nicht für den neuen Gebrauch auch mit neuem Oel versehen ist, und die darum die Flamme wol einen Augenblick annimmt, aber nur, um sofort wieder zu erbleichen. Da machen sie denn in der Noth den Versuch, ob es nicht möglich sei, auch jetzt noch das Oel, welches sie

ſelbſt nicht haben, von den Andern zu entlehnen. An die Gefährtinnen, denen auch das plötzliche Erſcheinen des Bräutigams zu ſo unvermutheter Stunde keine Verlegenheit bereitet, weil ſie jede für ihre Lampe das Oel bei ſich haben in den Gefäßen (V. 4), wenden ſie ſich mit der Bitte um Aushülfe, V. 8: *αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν, Δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται*, d. i. „Die Thörichten aber ſprachen zu den Klugen: Gebet uns von eurem Oel, denn unſere Lampen verlöſchen.“ Daß auch aus der letzten Ausſage mit nichten folgt, daß die Lampen von Anfang an im Brennen geweſen, und während des Schlafens immerfort weitergebrannt haben (Weiß), geht ſchon aus dem zu V. 7 über *ἐκόσμησαν* Geſagten hervor. Das Wort *σβέννυνται* bezeichnet eben hier nicht das ſchließliche Verlöſchen einer nach langem Brennen endlich ausgebrannten Lampe, ſondern, was es doch genau ebenſo gut bedeuten kann, das ſchnelle Wiedererbleichen einer eben angezündeten Lampe, die man verſäumt hat mit neuem Oel zu verſorgen. — Aber es iſt eine ſchlechthin unerfüllbare Bitte, welche die Thörichten ſo an die Gefährtinnen richten. Das ſagt die Antwort des Letzteren, V. 9: „Es antworteten aber die Klugen ſprechend“, *Μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν*, d. i. mit Nachahmung der elliptiſchen Redeweiſe, welche den Satz von der vorausgeſetzten Beſorgnis des Redenden abhängig macht (vgl. Winer, Gr., S. 447): „daß es nur nicht mangele (wörtlich: nicht nicht zureiche) uns und euch“. Jedoch iſt dieſe Lesart der Recepta wahrſcheinlich nur eine Erleichterung der anderen ebenſo gut bezeugten: *Μήποτε, οὐ μὴ ἀρκέσῃ κ. τ. λ.* Es ſteht dann das *μήποτε* scil. *τοῦτο γινέσθω* abwehrend für ſich voran, und es folgt als ſelbſtändiger Satz die verſtärkende Doppelnegation *οὐ μή* mit dem Conjunctiv Aoriſti, der in ſolchen Fällen ſich von dem Indicativ Futuri kaum unterſcheidet (vgl. z. B. Kap. 24, 2 und Winer, S. 449), alſo: „Nimmermehr ſoll das geſchehen, es wird ſchlechterdings nicht reichen für uns und euch.“ Auch dem Sinne nach iſt die letztere Lesart darum vorzuziehen, weil ſie die Möglichkeit, daß die Thörichten ſich im entſcheidenden Augenblick von den Klugen das Oel entlehnen können, mit noch größerem Nachdruck ausſchließt, als die erſtere, was offenbar der Tendenz der

Erzählung um so entsprechender ist. Freilich erschiene nun diese unbedingte Abweisung seltsam, und in den Verhältnissen der bildlichen Erzählung unmotivirt, wenn die Auffassung im Rechte wäre, nach welcher die Klugen einen ganz besonderen Reservevorrath von Oel mit sich geführt hätten. Denn ein solcher hätte doch wol, nachdem die Lampen selbst schon stundenlang hatten brennen können, in diesen letzten entscheidenden Augenblicken auch für die Gefährtinnen noch ausreichen müssen. Dagegen ist die Ablehnung durchaus motivirt, wenn ihre Klugheit nur darin bestand, daß sie verständiger Weise mit sich nahmen, was eine jede für sich brauchte beim Empfang des Bräutigams. Es bewährt sich also auch hier, daß wir in dieser Hinsicht recht gesehen haben.

Dieser Abweisung aber fügen nun die Klugen noch den Rath hinzu: *πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσετε ἑαυταῖς*. Denn gewiß ist das kein Spott, wie es Aeltere genannt haben (Augustin, Luther), sondern ein wohlgemeinter Rath. Auch kann dieser Rath vom Standpunkt der Redenden aus nicht einmal ein verkehrter genannt werden. In der Nothlage, in welcher sich die Thörichten nun einmal befanden, blieb ihnen überhaupt nichts anderes übrig, als ein Versuch, noch eiligst nachzuholen, was sie früher versäumt, und was die Klugen rechtzeitig gethan hatten, nämlich das zum Brennen ihrer Lampen nothwendige Oel sich selbst zu besorgen. Mochte es also auch noch so unwahrscheinlich sein, daß das jetzt noch gelinge, so war es eben doch das Einzige, was die Klugen ihnen überhaupt sagen konnten: „Gehet vielmehr zu den Verkäufern und kaufet euch selbst.“ Deutlich liegt der Ton auf dem letzten Worte *ἑαυταῖς*, und damit auf dem letzteren Satzgliede, zu welchem das erstere nur die Einleitung bildet. Nicht das etwa ist der mit *μᾶλλον* eingeführte Gegensatz: Statt daß ihr euch an uns wendet, geht vielmehr hin zu den Verkäufern, sondern: Statt eure Lampen mit erborgtem Oel füllen zu wollen, was schlechterdings nicht angeht, geht vielmehr dorthin, wo es feil ist, und kaufet euch selbst, damit ihr eure Lampen füllen könnt mit eurem eignen Oel. Die einleitende Voraussstellung des ersten Satzgliedes und damit die Erwähnung der Verkäufer wäre hiernach überhaupt entbehrlich gewesen, wenn nicht gerade darin das

Verhängnisvolle für die thörichten Jungfrauen läge, daß das unbedingt nothwendige Sichselbstkaufen des Oeles nun keineswegs im Augenblick der Noth sofort an Ort und Stelle geschehen konnte, sondern daß es hierzu noch eines Fort- und Hingehens bedurfte zu solchen, die es feil haben.

Die thörichten Jungfrauen thun nämlich, wie aus dem participialen Vordersatz *ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι* in V. 10 erhellt, was die Klugen ihnen angerathen haben. Statt dem Bräutigam direct entgegenzugehen, gehen sie zuerst noch hinweg zu kaufen, in der Hoffnung, vielleicht doch zur rechten Zeit wieder da zu sein, um mit brennenden Lampen ihn zu empfangen. Dabei bleibt die in V. 1 zuerst noch ohne Unterschied von allen zehn Jungfrauen gemachte Aussage *ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου* vollkommen bestehen. Nur hat sie in ihrer näheren Ausführung durch den die ganze Erzählung beherrschenden Gegensatz zwischen den Thörichten und den Klugen die besondere Gestalt gewonnen, daß, als nun auf den Ruf „Gehet aus zur Begegnung" alle Zehn zum Empfang des Bräutigams aufbrachen, doch nur die Letzteren in der Lage waren, ihm direct entgegenzugehen, während die Ersteren zu einem Umwege abbiegen mußten, der sie in Gefahr setzte, zu spät zu kommen. Und so wurde es in der That. Das erzählt V. 10: *ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ᾽ αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα*, d. i. „Während sie aber auf dem Hinweggange begriffen waren (*ἀπερχομένων*, Part. Praes.), um zu kaufen", also, während die fünf Thörichten abwesend waren (gegen Stier, der eine „leise, sehr verdeckte" Möglichkeit frei gelassen findet, daß etwa eine oder die andere doch noch rechtzeitig zurück gewesen wäre), da vollzog sich die ganze Reihe der entscheidenden Vorgänge. Zuerst: „da kam der Bräutigam", sodann: „und die Bereiten (die mit brennenden Lampen zu seinem Empfang Bereiten) gingen mit ihm hinein zu den Hochzeitsfestlichkeiten" (über den Plural *εἰς τοὺς γάμους* vgl. z. Kap. 22, 1), was nur dann als etwas auf die Ankunft des Bräutigams noch während des Kaufganges der Thörichten so unverzüglich folgendes hingestellt werden kann, wenn der Beginn der Festlichkeiten im Hause der Braut unmittelbar nach der

Ankunft des Bräutigams gedacht ist, wie denn auch das ἦλθεν ὁ νυμφίος sich in dem εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ so deutlich unmittelbar fortsetzt, daß unmöglich erst ein Abholen der Braut und dann ein Umkehren des ganzen Hochzeitszuges dazwischen gedacht sein kann, vgl. zu V. 1. Und ebenso unverzüglich folgt dann das Dritte: „und es ward geschlossen die Thür (des Festsaales)", nicht nur um überhaupt alle Unbefugten, sondern um insbesondere die nicht bereit gewesenen Brautjungfrauen von der Theilnahme an der Festfreude auszuschließen. So finden es dann die Letzteren, als sie von ihrem Gange zurückkommen: der Bräutigam schon drinnen, die Gefährtinnen mit ihm, und die Thür zu. Und daß diese gerade ihnen verschlossen worden ist, das müssen sie erfahren, als sie nun um Einlaß bitten, V. 11: ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι, Κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. Das Präsens ἔρχονται vergegenwärtigt lebhaft den verhängnisvollen Moment der Enttäuschung: „Nachher kommen auch die übrigen Jungfrauen", nämlich Einlaß suchend zu eben der Thür, durch welche vorher ihre Gefährtinnen mit dem Bräutigam eingegangen waren, die aber ihnen nun verschlossen ist, und mit angstvoll flehender Wiederholung des κύριε rufen sie „sprechend: Herr, Herr, öffne uns". Man hat gefragt, ob sie denn nunmehr Oel bekommen haben, oder nicht. Statt aber auf diese Frage eine Antwort zu suchen, soll man vielmehr wohl beachten, daß die Erzählung darüber stillschweigend hinweggeht. Das Oel hatte in der ganzen Erzählung überall nur die Bedeutung, daß es die Lampen der Jungfrauen soll brennen machen zum festlichen Empfang des Bräutigams. Nachdem es hierzu nicht mehr dienen kann, kommt es überhaupt nicht mehr in Betracht. Ob sie es nun bekommen haben oder nicht, in jedem Falle ist der Versuch, die versäumte Vorbereitung zu dem festlichen Empfang des Bräutigams im letzten Augenblick noch nachzuholen, aus dem Grunde fehlgeschlagen, weil die schnelle Ankunft desselben ihnen hierfür keine Zeit ließ. Daher denn auch die unbedingte Ablehnung, welche ihre Bitte „Herr öffne uns" nunmehr von dem Bräutigam erfährt, V. 12: „Er aber antwortete und sprach": Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς. Mit der Versicherung, „Wahrlich ich sage euch", leitet der Bräutigam die abweisende Ant-

wort ein. Um die Voranstellung dieser Versicherung erklärlich zu machen, bedarf es aber nicht etwa der Annahme, daß sie von dem Evangelisten eingeschoben worden sei, welcher die folgenden Worte *οὐκ οἶδα ὑμᾶς* unmittelbar als Worte des wiederkehrenden Messias denke (Weiß), der also das Bild mit der abgebildeten Sache verwechselt habe, sondern der Bräutigam redet so nachdrücklich darum, weil er weiß, was die folgende Abweisung für die um Einlaß Flehenden bedeutet, nämlich ihre unwiderrufliche Ausschließung von der Theilnahme an der Festfreude, an welche sie als Brautjungfrauen ein Recht zu haben schienen, und auf die sie so lange mit Sicherheit gerechnet haben. Dem widerspricht auch nicht der Wortlaut der Abweisung *οὐκ οἶδα ὑμᾶς*. Denn das heißt ja keineswegs: „Ich weiß nichts von euch", sondern nach dem bekannten Gebrauch von *εἰδέναι* mit dem Accusativ der Person: „Ich kenne euch nicht", nämlich als Brautjungfrauen und Festgenossen, eine Aussage, die durchaus nicht ausschließt, daß er sehr wohl weiß, wer die draußen Stehenden sind, und was es mit ihnen für eine Bewandtnis hat. Wie hätte auch dem Bräutigam der Grund, weshalb statt zehn nur fünf Brautjungfrauen ihn empfingen, verborgen bleiben sollen? Und hätte er wirklich nicht gewußt, was es mit den um Einlaß Flehenden für eine Bewandtnis hatte, wie käme er dann dazu, sie ohne jede Frage nach Grund und Recht ihres Begehrens so kurz und scharf abzuweisen? Es wäre dann in Wahrheit nicht nur die nachdrückliche Einleitung *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, sondern auch die kurze Abweisung selbst unverständlich. Aber der Sinn der in ihrer Kürze so gewichtigen Antwort des Bräutigams ist vielmehr der: Wahrlich ich sage euch, obgleich ihr dem Chor der Brautjungfrauen angehört habt, seid ihr mir doch Unbekannte und Fremde, weil ihr in der entscheidenden Stunde nicht bereit gewesen seid, als Brautjungfrauen mich zu empfangen. Und damit ist die Erzählung zu Ende. Von der Aussicht auf ein nachträgliches Eingelassenwerden zu einem späteren Termine (Stier) enthält die bildliche Erzählung keine Spur.

Wenn nun auf diese Erzählung mit *οὖν* gestützt die Mahnung folgt: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν*, so wissen wir schon aus der Erörterung des Redezusammenhanges,

in welchen die Parabel sich einfügte, daß wir in diesen Worten nur die hier zum dritten Male sich wiederholende Aussprache einer Mahnung vor uns haben, deren mannigfach verschiedenseitige Begründung und Ausführung schon von Kap. 24, 36 an der ausschließliche Gegenstand der Rede des Herrn war. Ist aber dieser Ausspruch nur die Wiederholung eines anderweit bereits feststehenden Dictums, dann wird er hier nicht dazu dienen sollen, die besondere Tendenz gerade dieser Parabel im Unterschied von den ihr voranstehenden Gleichnisreden auszudrücken, sondern er besagt nur, daß auch die besondere Lehre dieser Parabel sich wiederum mitbefaßt unter jene allgemeine Mahnung: „So wachet nun, denn ihr wisset nicht den Tag noch die Stunde", scil. des Kommens des Menschensohnes (Kap. 24, 42. 44). Die besondere Lehre gerade unserer Parabel werden wir demnach aus dem Rückblick auf Gang und Inhalt ihrer Erzählung selbständig zu erholen haben, so jedoch, daß sie jener allgemeinen Mahnung zur Wachsamkeit um der Ungewißheit der Zeit der Zukunft Christi willen als eine besondere Gestaltung derselben sich unterordnen muß.

Indem wir so zu dem Gang und Inhalt der bildlichen Erzählung behufs Ermittlung ihrer Lehrtendenz uns zurückwenden, werden wir nach dem eben Gesagten auch nicht mehr versucht sein, etwa um der Mahnung zur Wachsamkeit willen (*γρηγορεῖτε*), die der Parabel angeschlossen ist, auf das in der Erzählung vorkommende Schlafen als auf das Wesentliche und Entscheidende zurückzugehen, als ob jener bildliche Ausdruck in der angeschlossenen Mahnung nothwendig diesem bildlichen Zuge in der Erzählung entsprechen müßte. Schon an sich haftet ja dem *γρηγορεῖν* der biblischen Gräcität die metaphorische Bedeutung des ununterbrochen andauernden Aufmerksamseins, also der stetigen Bereitschaft auf alles, was da kommen mag, so stehend und selbstverständlich an (vgl. z. B. Apg. 20, 31. 1 Cor. 16, 13. Col. 4, 2. 1 Petr. 5, 8), daß der jedesmalige Gebrauch des Wortes in diesem Sinne keineswegs auch jedesmal eine besondere Reflexion des Redenden auf den Gegensatz des Wachens und Schlafens im sinnlichen Leben voraussetzt. Und hier überdies ist das *γρηγορεῖτε* ja nur die Wiederaufnahme des *γρηγορεῖτε* in Kap. 24, 42, wo es gleich-

falls ganz selbständig stand, ohne etwa auf einem entsprechenden bildlichen Zuge in der vorangehenden Ausführung V. 37—41 zu fußen, während es hernach in V. 44, gerade da, wo der vorauf=gehende Gleichnisspruch von dem schlafenden Hausherrn und dem einbrechenden Diebe die Wahl des bildlichen Ausdruckes wirklich hätte nahe legen können, durch das gleichbedeutende *γίνεσθε ἕτοιμοι* ersetzt worden war. Nur überhaupt auf den wesentlichen Ge=sammtinhalt der bildlichen Erzählung werden wir demnach zur Ermittlung ihrer Lehrtendenz zurückzugehen haben, ohne durch die bildliche Form der angeschlossenen Mahnung in der Beurtheilung des Wesentlichen uns bestimmen und beirren zu lassen. Dann zeigt sich aber sofort, daß in der That jener bildliche Zug von dem Schlafen der Jungfrauen nur eine relativ zurücktretende Hülfs=linie in der Construction des Ganzen ist, die mit der paränetischen Tendenz der Erzählung keinerlei unmittelbaren Zusammenhang hat. Das Hauptsächliche in der Erzählung, worauf allein ihre paränetische Tendenz sich kann stützen wollen, war ja offenbar das thörichte Verhalten der einen Hälfte der Jungfrauen, welches ihre Ausschließung von der Hochzeit zur Folge hatte. Dieses thörichte Verhalten aber bestand so wenig in ihrem Einschlafen, daß dieses überhaupt nicht als eine Bestimmtheit ihres Verhaltens, sondern nur als ein Widerfahrnis sich darstellte, welches für alle Jung=frauen, thörichte und kluge, ohne Unterschied das gleiche war. Ihre Thorheit lag vielmehr lediglich in der Verabsäumung ihrer persönlichen Ausrüstung für den Empfang des Bräutigams. Daß bei einem aus zehn Jungfrauen bestehenden hochzeitlichen Lampen=zuge zum Empfang des Bräutigams fünf thörichter Weise es ver=säumten, sich auch selbst mit dem für ihre Lampen nöthigen Oel zu versehen, das war gesagt in dem ersten grundlegenden Theil der Erzählung, V. 1—4, worauf dann der zweite Theil, V. 5—12, zeigte, wie verhängnisvoll ihnen diese Versäumnis wurde durch die Art und Weise der Ankunft des Bräutigams, welche gerade im unerwartetsten Augenblick rasch erfolgend den Mangel ihrer Ausrüstung plötzlich offenbar machte, ohne ihnen zur Er=gänzung desselben noch Zeit zu lassen, so daß sie von der Hoch=zeit ausgeschlossen wurden. Und wenn wir schon durch den Rede=zusammenhang, in welchem die Parabel steht, das als unzweifel=

haft festgestellt im voraus annehmen dürfen, daß dem Harren des Brautjungfrauen-Chores auf das Kommen des Bräutigams zur Hochzeit das Harren der Jüngergemeinde auf das Kommen ihres Herrn zur Aufrichtung seines Reiches entspricht, so kann ja dann die Lehrtendenz der Parabel nichts anderes sein sollen, als die Mahnung, daß niemand wähne, um der Zugehörigkeit zu der Gemeinde Christi willen, die des Herrn und seines Reiches wartet, die persönliche Selbstbereitung auf seine Parusie versäumen zu dürfen, indem bei dem schnellen Kommen des Herrn im unerwartetsten Augenblick dieser Mangel der Selbstbereitung plötzlich offenbar werden, und als ein dann nicht wiedergutzumachender von der Seligkeit des Gottesreiches unwiederbringlich ausschließen werde. Und zwar nimmt die Parabel in ihren beiden Theilen den Verlauf, daß der erste, V. 1—4, zunächst das characteristische dieser Versäumnis an dem Verhalten der thörichten Jungfrauen zeigt, während der zweite, V. 5—12, an ihrem Schicksal bei der Ankunft des Bräutigams das Verhängnisvolle und Nicht-Wiedergutzumachende derselben bei der Ankunft des Menschensohnes aufweist. Es erhellt auch von selbst, wie treffend nun diese besondere Mahnung der Parabel sich jener allgemeinen des V. 13: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν* unterordnet, für welche ja das Gleichnis eine neue und besondere Begründung geben will, sobald man nur im Auge behält, daß das *γρηγορεῖτε* hier wie in Kap. 24, 42 nichts anderes ist, als ein Synonymum des in Kap. 24, 44 dazwischen stehenden *γίνεσθε ἕτοιμοι.*

Gehen wir nun, um auf dieser Grundlage die Deutung der Parabel im Einzelnen zu vollziehen, auf ihren Anfang zurück, so sehen wir dort in V. 1 zunächst den allgemeinen bildlichen Rahmen, innerhalb dessen die zu erzählenden Einzelvorgänge sich bewegen sollen, bezeichnet als einen Festzug von Lampen tragenden Brautjungfrauen, welche dem zur Hochzeit kommenden Bräutigam entgegengingen. Ein Hochzeitsfest dient also hier ebenso, wie in der Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl, Kap. 22, 1 ff., zur bildlichen Darstellung der festlichen Freude des Gottesreiches. Aber

auch die Schranken, innerhalb deren sich die Vergleichung mit dem Hochzeitsfeste hält, sind in unserer Parabel dieselben, wie die bei der Deutung jener früheren Parabel des 22. Kapitel von uns aufgezeigten. Nicht die Vermählung des Bräutigaus mit der Braut wird als solche in die Vergleichung mit hineingezogen — die Braut bleibt auch hier wieder ganz im Hintergrunde —, sondern nur die Hochzeitsfreude als die höchste, alle Erwartung erfüllende Freude, deren die Festgenossen mit dem Bräutigam genießen, und der Bräutigam mit ihnen, wird zum Bilde der ewigen, alle Hoffnung erfüllenden Freude des künftigen Gottesreiches, deren die Reichsgenossen mit Christo genießen werden, und Christus mit ihnen (vgl. S. 111 f. das zur Deutung von Kap. 22, 1 Gesagte). — Wenn aber für den allgemeinen Begriff der hochzeitlichen Festgenossenschaft hier der bestimmtere des Chores der Brautjungfrauen eintritt, wie er in der Zehnzahl geschlossen mit hoffender Freude der Ankunft des Bräutigams entgegenharrt, um, wann er kommt, im festlichen Lampenlichte strahlend ihm entgegen- und zur Hochzeitsfreude mit ihm einzugehen, was kann damit anders abgebildet sein sollen, als die Gemeinde der Jünger Jesu, welche dem Kommen ihres Herrn mit hoffender Freude entgegensieht, um ihm dann, wann er kommt, das Licht entgegenzutragen, dessen Glanz sie als seine Gemeinde vor ihm erweisen soll, d. i. um in der Stunde seiner Zukunft sich vor ihm darzustellen in dem Lichtglanze ihrer sittlichen Reinheit und Heiligkeit. Wenn nämlich schon bei der allgemeinen Aussage in V. 1 die Lampen als das den Hochzeitszug der Brautjungfrauen Characterisirende hingestellt sind, und demgemäß weiterhin das als das allein Wesentliche an dem Festzuge der Jungfrauen zum Empfang des Bräutigams erscheint, daß er im festlichen Lichte der Lampen ihm entgegenleuchte, so sehr, daß ausschließlich hierauf die Zurüstung zu dem Festzuge sich richtet, und ausschließlich davon, daß sie nun auch wirklich ihre Lampen dem Bräutigam können entgegenleuchten lassen, die Theilnahme der Einzelnen an der Hochzeit schließlich abhängt, so muß doch die Deutung vor allem darnach fragen, welches bei dem Empfange des kommenden Messias von der Gemeinde zu erfüllende Erfordernis mit diesem festlichen Leuchten der Lampen vor dem Bräutigam abgebildet sein soll. Nicht aber darf sich die erste

Frage der Deutung, wie es gewöhnlich geschieht, auf das Oel richten als auf den angeblichen Centralbegriff der bildlichen Erzählung, während doch in Wahrheit alles von dem Oel Gesagte nur die Vorbereitung und die Bereitschaft zur Erfüllung jenes Erfordernisses betrifft. Sobald aber nur erst so die Frage richtig gestellt ist, so ergiebt sich auch die richtige Antwort von selbst. Der Zug der Jungfrauen mit den festlich leuchtenden Lampen dem Bräutigam entgegen kann nur der bildliche Ausdruck sein sollen für die feierliche Selbstdarstellung der Gemeinde vor ihrem wiederkommenden Herrn in dem Glanze der ihr eignenden sittlichen Reinheit und Heiligkeit. Es ist nur bildlich eingekleidet hier derselbe Gedanke, der sonst im Neuen Testament oft ausgesprochen ist, vgl. z. B. 1 Cor. 1, 8. Eph. 5, 27. Phil. 1, 10. Col. 1, 22. 1 Thess. 3, 13; 5, 23. 2 Petr. 3, 12 u. 14. Zu der Art aber, wie hier die Selbstdarstellung der Jüngergemeinde in ihrem sittlichen Besitzstande als das Leuchtenlassen ihres Lichtes bildlich vorgestellt ist, ist besonders Kap. 5, 16 zu vergleichen. Wie dort von den Jüngern gefordert wird, daß sie, was sie sittlich sind und haben, als ein auf den Leuchter gesetztes Licht (*ἐπὶ τὴν λυχνίαν*, V. 15) sollen hell scheinen lassen vor den Menschen (*λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν*), so daß dieselben es sehen, und das Werk des himmlischen Vaters in ihnen als in seinen Kindern erkennen, so ist hier der Gedanke, daß die Gemeinde Jesu die ihr eignende sittliche Reinheit und Heiligkeit wie ein hoch auf Lampen getragenes Festlicht soll entgegen scheinen lassen ihrem Herrn in der Stunde seiner Zukunft, damit er an diesem Lichtschein, der von ihr ausgeht, als die seinige sie erkenne. Nur versteht sich dabei der Unterschied von selbst, daß das Leuchtenlassen ihres Lichtes, wie es dort von den Jüngern gefordert wird, auf das den Menschen Erkennbare, also auf die Erweisung in „guten Werken" (*ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα*) sich bezieht und beschränkt, während es hier vor dem Herrn der bildliche Ausdruck ist für ihre feierliche Selbstdarstellung in dem Gesammtbestand ihrer sittlichen Verfassung, also in ihrer gesammten durch den Glauben an ihn gereinigten und in der Liebe zu ihm geheiligten Herzens- und Lebensgestalt. — Hat so die Deutung das ganze Gewicht auf das festliche Leuchten der Lampen zu legen, mit welchem die Braut-

jungfrauen den Bräutigam empfangen sollen, und hat der Begriff der Reinheit des Herzens und Lebens mit Recht schon bei der Deutung dieses centralen Zuges seine Stelle gefunden, dann bleibt freilich daneben kein Raum mehr für eine besondere Deutung auch der Eigenschaft der keuschen Jungfräulichkeit an den Brautjungfrauen auf eine entsprechende innere Reinheit von der befleckenden Berührung mit Sünde und Welt (Cremer, Lange, Nebe u. a.). Aber auch die Erzählung selbst gestattet es nicht, daß man für die Bezeichnung παρθένοι hier eine selbständige bildliche Bedeutung in Anspruch nehme, da dieselbe nur im Zusammenhang mit der Vorstellung eines Hochzeitsfestes eingeführt ist. Nicht als Jungfrauen im Gegensatz zu solchen, die es nicht sind, kommen ja die zehn Lampenträgerinnen in der Erzählung irgendwo in Betracht, sondern immer nur als die bestimmten Brautjungfrauen, im Unterschied also von andern Jungfrauen, die aber nicht diese Bestimmung haben.

Aber nur den in V. 1 zuerst gezeichneten allgemeinen bildlichen Rahmen der Erzählung haben wir damit entsprechend gedeutet. Auf diesem allgemeinen Hintergrund wird sich nun erst der besondere Lehrinhalt der Parabel ebenso abheben müssen, wie der besondere Erzählungsgang des Gleichnisses von jener allgemeinen Vorstellung eines festlichen Lampenzuges der Brautjungfrauen zum Empfange des Bräutigams.

Von einem Unterschied zwischen Thörichten und Klugen war in dem ersten Theil der Erzählung zunächst gesagt, welcher, die geschlossene Zehnzahl durchbrechend und theilend, unter den einzelnen Brautjungfrauen bestanden, und in der verschiedenen Handlungsweise der Einen und der Anderen bei der Vorbereitung zum Festzuge sich erwiesen habe. War nun die in der Zehnzahl geschlossene Gesammtheit der Brautjungfrauen das Bild der auf das Kommen ihres Herrn und seines Reiches harrenden Gemeinde Jesu, so liegt in der Hervorhebung jenes Unterschiedes der warnende Hinweis darauf, daß die gemeinsame Zugehörigkeit zu der der Parusie Christi entgegenschauenden Gemeinde, und also das gemeinsame Harren und Hoffen auf den Tag des Herrn doch einen verhängnisvollen Unterschied der Thorheit und der Klugheit zwischen den einzelnen Jüngern nicht ausschließe bezüglich der Art

und Weise, wie die Einen und die Andern auf das Kommen des Herrn sich bereiten. Wenn nämlich die thörichten Jungfrauen zwar die Lampen zur Hand nehmen, also in Gemeinschaft mit den Uebrigen sich zwar anschicken zum Empfang des Bräutigams, aber in leichtfertigem Vertrauen auf ihre Zugehörigkeit zu der Zahl der Brautjungfrauen und in Nichtachtung ihrer persönlichen Verantwortlichkeit für die eigenen Lampen es versäumen, nun auch jede sich selbst das Oel zu besorgen, welches doch allein ihre Lampen konnte leuchten machen vor dem Bräutigam, so will damit offenbar ein gleichartiges Verhalten der Thorheit bildlich gezeichnet sein, zu welchem falsche Sicherheit die einzelnen Glieder der Gemeinde Christi verleiten kann. Und dieses Verhalten kann entsprechend jener bildlichen Zeichnung nur darin bestehen, daß der Einzelne in falschem Vertrauen auf seine Zugehörigkeit zu der Gemeinde Christi und auf die ihr gegebene Verheißung der Theilnahme an dem herrlichen Gottesreiche der Zukunft die ernste Sorge der persönlichen Selbstbereitung auf die Ankunft des Herrn versäume, oder mit vollständiger Verwerthung aller in der bildlichen Zeichnung gegebenen Momente, daß der Einzelne schon damit fertig zu sein meine für die Zukunft des Herrn, daß er, gegenwärtig der Gemeinde der an Jesum Glaubenden zugehörig, in und mit ihr dem Kommen des Herrn entgegensieht und zu seinem Empfang sich anschickt, während er in Nichtachtung seiner persönlichen Verantwortlichkeit für die eigene Selbstdarstellung vor dem Herrn es versäumt, sich auch selbst als einen persönlichen Besitz diejenige sittliche Verfassung zu erwerben, in deren reinem Glanze er mit den Andern vor dem kommenden Herrn erscheinen und als sein Jünger sich erweisen soll. So nämlich erfordert es ja die wahre Klugheit, wie das als Gegensatz hingestellte Beispiel der klugen Jungfrauen noch ausdrücklich zeigt. Wie diese Oel nehmen inwendig in den Gefäßen mit ihren Lampen, so daß eine jede es mit sich selbst hat und bei sich selbst trägt, so muß ein jeder, der klug sich bereiten will auf das Kommen des Herrn, darum sorgen, daß er als einen inneren Besitz bei sich selbst habe und trage, was ihn befähigt, sich darzustellen und zu bestehen vor dem kommenden Herrn als ein Glied seiner Gemeinde. Es verhält sich ja nämlich in der Parabel das Oel zu dem festlichen

Lichte, welches dem Bräutigam entgegenleuchten soll, nur wie der Leuchtstoff, den jemand bei sich hat, zu dem leuchtenden Glanze, den er vermöge dieses Besitzes im gegebenen Augenblick von sich ausgehen läßt, oder ohne Bild, wie der sittliche Fonds, den jemand in sich trägt, zu der Darstellung seiner selbst in diesem sittlichen Besitzstande vor dem kommenden Herrn. Damit sind wir denn auch alles weiteren Fragens schon überhoben, was das Oel sei, und was die Lampen, und was die Gefäße, ob das Oel der heilige Geist sei (Olshausen, de Valenti, Stier, Lange, Cremer, Thiersch, Keil), und die Lampen das Menschenherz, die Gefäße aber Leib, Seele und Geist (so z. B. Stier), oder Lampen und Gefäße zusammen die Gnadenmittel (de Valenti), oder, was sich dem Richtigen wenigstens in der Sache nähert, das Oel der Glaube, und die Lampen das äußere Christentum (z. B. Lisco). Das Oel kann hier schon darum nicht, wie man in unbesehener Uebertragung der alttestamentlichen Symbolik des Salböles annimmt, den heiligen Geist Gottes schlechthin bedeuten sollen, weil es in der Parabel nicht erscheint als eine Gabe, die man empfängt, sondern als ein Besitz, den man sich selbst erwirbt. Aber man kommt eben überhaupt auf Ungereimtheiten, sobald man die einzelnen Begriffe „Oel", „Lampen", „Gefäße" aus dem Zusammenhang loslöst, in dem sie stehen, und jeden für sich ausdeuten will. Nicht das Oel, und die Lampen, und die Gefäße stehen sich entgegen, sondern innerhalb des allen gemeinsamen Nehmens der Lampen, was das formale Sich-Anschicken zum Empfange des kommenden Herrn ist, besteht der Gegensatz, daß die Einen sich auch selbst Oel mitnehmen in ihren Gefäßen, und die Andern nicht, der dann allein in der angegebenen Weise gedeutet werden kann. Die andere Abweichung aber unserer Deutung, welche den Mangel der Selbstbereitung überhaupt, von der gewöhnlichen, welche nur den Mangel an Ausdauer in der Bereitschaft gerügt findet (so auch Calvin, Meyer, Weiß), bedarf hier keiner besonderen Rechtfertigung mehr, da sie auf der abweichenden Auslegung des Erzählungsganges beruht. So wenig dort die Meinung sein konnte, daß auch die thörichten Jungfrauen zwar Oel genug mitgenommen hätten, um ihre Lampen die ganze Wartezeit hindurch bis Mitternacht im Wachen und

Schlafen ununterbrochen fortbrennen zu lassen, nur aber nicht so viel wie die Klugen mit ihrem angeblichen außerordentlichen Reservevorrath, so wenig kann die Parabel nur auf die Rüge des Mangels an Ausdauer in der Bereitschaft angelegt sein. Ueberdies wird diese Deutung allerdings immer in einer schwer zu beseitigenden Collision bleiben mit dem nun V. 5 folgenden Einschlafen auch der klugen Jungfrauen. Denn wenn es sich auch sogleich erweisen wird, daß dieser Zug nicht mehr zur Beschreibung des Verhaltens der Jünger dient, sondern nach einer andern Seite hin in der Deutung verwerthet sein will, so würde er doch immer zu augenfällig mit der Tendenz der Parabel contrastiren, wenn diese gerade die infatigabilis constantia (Calvin) an dem Beispiele der einnickenden klugen Jungfrauen lehren wollte.

Schon mit V. 5, und nicht erst mit V. 6 beginnt ja nun der zweite Theil der Erzählung, welcher zeigen will, wie verhängnisvoll jener Mangel an Selbstbereitung sich erweisen wird am Tage der Zukunft Christi. Bedingt ist nämlich die verhängnisvolle Wirkung dieses Mangels als eines nicht wiedergutzumachenden durch die Plötzlichkeit des Kommens des Herrn im unvermuthetsten Augenblick, und diese wird darum zuerst bildlich gezeichnet in dem unvermutheten Kommen des Bräutigams. Ein solches war aber auf dem Boden der bildlichen Erzählung, welche einen in freudiger Spannung der Ankunft des Bräutigams entgegensehenden Chor von Brautjungfrauen zeigt, erst dann möglich, wenn die Letzteren aus dem anfänglichen Zustand des Wachens und Wartens von einem Augenblick zum andern durch die Länge der Wartezeit allmählig in den entgegengesetzten Zustand des Schlafens gefallen waren, in welchem sie sich der Ankunft des Bräutigams für jetzt überhaupt nicht mehr versahen. Wenn also V. 5 erzählt wird, in Folge des Verziehens des Bräutigams seien die Jungfrauen alle eingenickt und eingeschlafen, so giebt diese Aussage nur die unumgänglich nothwendige Voraussetzung für ihr Ueberraschtwerden durch die Ankunft des Bräutigams. Sie gehört also nicht mehr mit dem Vorangehenden zusammen, wo es sich um die Art und Weise der Vorbereitung der Jungfrauen auf die Ankunft des Bräutigams handelte, sondern ganz mit dem Folgenden, wo die Art und Weise

dieser Ankunft selbst gezeichnet werden soll. Dann wird aber auch die Bedeutung dieser Aussage für die zur Darstellung kommende Sache nicht die sein, daß sie, nun plötzlich unter einem ganz andern Bilde davon redend, bezüglich der Art und Weise der Bereitung auf das Kommen des Herrn noch etwas nachbringen, und schließlich noch eine allgemeine Verschuldung aller Gläubigen in dieser Hinsicht vorausverkünden wollte, die dann doch sehr auffälliger Weise weiterhin ohne jede Rüge und für die Klugen ohne irgendwelche schlimmen Folgen bliebe, sondern sie soll nur zeigen, wie unvermuthet die Ankündigung der Ankunft des Herrn schließlich auch seine Jünger überraschen wird. Es findet ja hier genau das gleiche Verhältnis statt, wie in den bildlichen Verhältnissen der Erzählung. Daß die Gläubigen in freudiger Spannung dem Kommen ihres Herrn zur Aufrichtung seines Reiches entgegengesehen, und der Ereignisse, die die Stunde seiner Zukunft anzeigen, in jedem Augenblick gewärtig sind, das ist anfänglich der naturgemäße Zustand. Wirklich unvermuthet wird also die Ankündigung seines Kommens sie erst dann treffen können, wenn in Folge längeren Verzuges ebenso naturgemäß ein Gewöhntsein an diesen Verzug eingetreten, und die auf den Zeitpunkt der Gegenwart von einem Augenblick zum andern gespannte Erwartung sich ihnen schließlich in den entgegengesetzten Zustand verwandelt haben wird, in welchem sie sich des Kommens ihres Herrn für jetzt überhaupt nicht mehr versehen. Das ist aber dann etwas, was ihnen allen ohne Unterschied ganz ebenso von selbst widerfährt, wie der Schlaf sich bei dem langen Ausbleiben des Bräutigams von selbst allmählig niedersenkt auf die Augen aller Jungfrauen, und hat nichts zu schaffen mit dem Mangel oder dem Vorhandensein der inneren sittlichen Bereitschaft des Einzelnen, in jedem Augenblick vor seinem Herrn zu stehen, so gewiß nicht, als es ein großer Unterschied ist, ob mich etwas unvorbereitet, oder ob es mich nur unvermuthet trifft. Freilich kann ja der Schlaf je nach dem Zusammenhang ebensowol dem einen wie dem andern Zustand zum Bilde dienen. Hier aber drückt er deutlich nur den Zustand aus, in welchem man sich eines Vorkommnisses für jetzt nicht versieht, da ja der Zustand des Unvorbereitetseins schon unter einem ganz andern Bilde seine Darstellung gefunden hat. Dem-

nach ist V. 5 u. 6 in folgender Weise zu deuten: Gleichwie die Ankunft des Bräutigams erst dann sich ankündigte, als die Jungfrauen, in Folge seines langen Verziehens eingeschlafen, sich seines Kommens für jetzt nicht mehr versahen, und gerade in dem Augenblick der Mitternachtsstunde, wo sie im tiefsten Schlafe liegend sich dessen am wenigsten versahen, so wird in gleich unvermutheter Weise die Stunde der Zukunft Christi erst dann hereinbrechen, wenn seine Gemeinde an sein längeres Verziehen schon gewöhnt sein wird, und gerade in dem Augenblick, wann sie seines Kommens gerade für jetzt am allerwenigsten mehr gewärtig ist. Und andrerseits, ebenso unvermuthet wie die Stunde seiner Zukunft dann hereinbricht, ebenso rasch wird auch sein Kommen selbst alsdann sich vollziehen. Wie das Geschrei „Siehe der Bräutigam", unmittelbar vor dem im Anzuge Befindlichen hergehend, ihn schon wie einen Gekommenen verkündet, und der damit verbundene Ruf „Gehet aus ihm entgegen" den sofortigen Aufbruch der Jungfrauen zum Empfang des Bräutigams verlangt, so wird in der Stunde der Parusie das Kommen des Herrn sich nur in der Weise ankündigen, daß er selbst dieser Ankündigung auf dem Fuße folgt, und ein jeder sich vor die Forderung gestellt sieht, ohne Verzug, so wie er ist, vor dem Menschensohn erscheinen zu sollen. So dienen alle einzelnen Momente der Schilderung jedes an seiner Stelle dazu, die für die Unvorbereiteten verhängnisvolle Art und Weise der Ankunft Christi zu malen, nämlich einerseits das Unvermuthete ihres Eintretens, und andrerseits die keine Zwischenfrist lassende Schnelligkeit, mit der sie sich vollzieht. Nicht aber sollen hier irgendwelche bestimmte einzelne Thatsachen und Vorgänge bei der Parusie Christi weißagend dargestellt werden, also etwa durch die Mitternacht die geistliche Finsternis, welche gerade dann auf Erden herrschen wird (Nebe), während doch die Vorstellung des Dunkelseins bei der Erzählung von einem Lampenzug eine von Anfang an selbstverständliche Voraussetzung ist, oder durch das Geschrei „Siehe der Bräutigam" irgend eine bestimmte Ankündigung des Kommens Christi, die von andern die Stunde seiner Zukunft verkündenden Zeichen und Ereignissen unterschieden wäre, also etwa, wie dann die verschiedenen Ausleger ein jeder nach seinem Geschmack verschieden deuten, die Posaune der Engel

(so mehrere Aeltere), oder ein Wächterruf menschlicher Gottesboten (z. B. Olshausen, Stier), oder die Naturzeichen am Himmel und auf Erden (Nebe), alles mit gleich wenig Anhalt im Texte, und nur in der Anwendung und Ausführung des Gleichnisgedankens brauchbar.

Wenn nämlich der Herr einerseits so unvermuthet und andrerseits so schnell kommt, wie es V. 5 u. 6 bildlich dargestellt war, so muß ja dann einerseits den Unvorbereiteten das Thörichte und Selbstbetrügerische ihrer bisherigen Sorglosigkeit ebenso plötzlich offenbar werden, als sie durch das unvermuthete Kommen des Herrn sich plötzlich aufgefordert sehen, vor ihm zu erscheinen; und andrerseits wird diese Erkenntnis alsdann ihnen zu spät kommen, weil das schnelle Kommen des Herrn die Möglichkeit ausschließt, das Versäumte etwa in der Stunde der Parusie selbst noch nachzuholen. Das ist das Zwiefache, was nun der Schluß der Parabel zuerst in V. 8 u. 9 und dann in V. 10—12 lehrt. Wenn nämlich zunächst in V. 8 u. 9 von einer Bitte erzählt wird, welche bei dem allgemeinen Zurechtmachen der Lampen die thörichten an die klugen Jungfrauen richteten, und von einer ablehnenden Antwort, welche diese ihnen darauf ertheilten, so kann mit diesem Gespräch nicht etwa eine gleichartige Verhandlung bildlich geweißagt sein sollen, welche in der Stunde der Zukunft Christi noch vor seiner Erscheinung zwischen den Nicht-Bereiten und den Bereiten wirklich stattfinden werde, ebenso wenig wie hernach mit dem andern Gespräch zwischen den thörichten Jungfrauen und dem Bräutigam selbst, welches die in V. 10 u. 11 noch folgenden entscheidenden Vorgänge, und damit die ganze Erzählung abschließt, ein gleichartiger Dialog der Zukunft, welcher nach der Ankunft des Herrn und nach der getroffenen Entscheidung nachträglich und zuletzt noch stattfinden werde zwischen den vom Reiche Gottes Ausgeschlossenen und dem Herrn selbst; sondern es wird mit diesen Gesprächen eine ähnliche Bewandtnis haben, wie mit den Gesprächen, die wir als Abschluß anderer Parabeln schon vorgefunden haben (vgl. der verlorene Sohn, der reiche Mann, die Arbeiter im Weinberge). Der bildliche Dialog ist nur die lebendig anschauliche Form, in welcher der Autor der Parabel innerhalb ihrer bildlichen Verhältnisse solches zur Aussprache bringt, was

er seinen Hörern lehrhaft sagen will. Und hier insbesondere, wo der Dialog jedesmal aus Bitte und Ablehnung sich zusammensetzt, wird mit der Ablehnung des von den thörichten Jungfrauen Erbetenen jedesmal das Ausgeschlossensein einer dem Gegenstand der Bitte und Ablehnung entsprechenden Möglichkeit gelehrt sein sollen, auf welche ein der Selbstbereitschaft ermangelnder Jünger noch für die Stunde der Zukunft Christi rechnen zu dürfen meinen könnte. Wie die thörichten Jungfrauen, als nun beim allgemeinen Schmücken der Lampen die ihrigen kein Licht gaben, auf ihre an die Klugen gerichtete Bitte „Gebt uns von euerm Oel", die unbedingte Abweisung erfuhren „Nimmermehr kann das geschehen", ebenso werden diejenigen, welche in der unvermuthet über sie hereinbrechenden Stunde der Parusie sich derjenigen Herzens- und Lebensverfassung ermangelnd finden, in welcher sie vor dem Herrn sich darstellen sollen, alsdann die Erfahrung machen, daß es keine Möglichkeit giebt, ihren Mangel zu ersetzen oder zu verdecken mit Hülfe ihrer besser bereiteten Mitjünger, so daß ihnen nun wirklich, wie sie bis dahin sorglos vertraut haben, ihre Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der Gläubigen auch ohne persönliche Selbstbereitschaft dazu verhelfen könnte, vor dem Herrn zu bestehen. Und nicht nur, daß diese Möglichkeit ausgeschlossen ist, sondern auch warum sie ausgeschlossen ist, sagt die Antwort der Klugen. Denn wenn sie die Bitte der Thörichten nicht nur überhaupt ablehnen, sondern mit der bestimmten Grundangabe: „es wird schlechterdings nicht reichen für uns und euch", mit dem Hinweis darauf also, daß sie nicht mehr haben, als eine jede für sich selbst braucht zum Leuchten der eigenen Lampe vor dem Bräutigam, so ist damit gelehrt, daß in der Stunde der Zukunft Christi schon darum keiner für den Andern wird miteinstehen können, weil alsdann keiner in Hinsicht seines inneren Lebensstandes mehr sein oder haben wird, als nur gerade so viel, daß er selbst damit vor dem Herrn bestehen kann. Daß außerdem ein sittlicher Besitzstand überhaupt nicht in dem Sinne mittheilbar ist, daß der Eine dem Andern von dem Seinen etwas abgeben könnte, das ist eine andere Seite der Sache, welche in der Parabel, wo dem innerlichen Besitzstand ein äußerlicher zum Bilde dienen mußte, nicht hervorgehoben werden konnte, ohne daß darum das Bild nach

der Seite hin, nach welcher es Verwendung findet, weniger passend und treffend würde. — So wird es also in der Stunde der Zukunft Christi ebenso plötzlich, als sie unvermuthet hereinbricht, zu Ende sein mit allem Selbstbetrug der Sorglosen, als könnte die Zugehörigkeit zu der ihres Herrn wartenden Gemeinde der Gläubigen ohne persönliche Selbstbereitschaft vor dem Herrn bestehen machen und zur Theilnahme an seinem Reiche befähigen, und sie werden gleich den thörichten Jungfrauen dann mit Schrecken erkennen, was sie sich bis dahin sorglos verhehlt haben, daß es zu diesem Ziel keinen andern Weg giebt, als den, welchen der Rath der Klugen an die Thörichten bildlich ausdrückt: „Gehet hin zu den Verkäufern, und kaufet euch selbst", also ohne Bild, den der persönlichen Selbstbereitung durch Selbsterwerb jener Herzens- und Lebensverfassung, deren reiner Glanz vor dem Herrn bestehen macht. Daß wir so nicht auch die Personen der Verkäufer besonders zu deuten versuchen, etwa auf die Lehren des Wortes (so viele), die doch nur inmitten der Gemeinde, also in der Zahl der klugen Jungfrauen selbst zu suchen wären, oder auf die heilige Schrift, so daß die πωλοῦντες deren menschliche Autoren wären (so z. B. Olshausen), was noch gewaltsamer ist, — das haben wir hier nicht mehr zu rechtfertigen, nachdem schon die Auslegung des Textes gezeigt hat, daß es sich in dem Rathe der Klugen sachlich nicht etwa um einen Hinweis auf den Beistand anderer irgendwie bestimmter Personen handelte, sondern im Gegentheil um die Verweisung auf den Weg des Selbsterwerbes, der freilich, wie die Worte πορεύεσθε πρὸς τοὺς πωλ. sagen, erst auch wirklich gegangen und zurückgelegt werden muß.

Und eben darin liegt nun das endgültig Entscheidende, daß die Erkenntnis von der unbedingten Nothwendigkeit dieses Weges der persönlichen Selbstbereitung demjenigen, der sich ihr vorher verschlossen hätte, und erst in der Stunde der Zukunft Christi durch die Erfahrung sie sich aufdrängen ließe, alsdann zu spät kommen würde. Für einen solchen wird alsdann auch keine Möglichkeit mehr sein, das bisher Versäumte etwa noch nachzuholen, indem er diesen Weg der Selbstbereitung nun erst beschreiten wollte. Daß auch diese andere Möglichkeit, die ein Thörichter als eine für den äußersten Fall immer noch offenstehende könnte an-

sehen wollen, in Wahrheit schlechthin ausgeschlossen ist, das ist's, was nun die letzten Vorgänge der Erzählung mit dem daran-geknüpften Schlußgespräch zwischen den thörichten Jungfrauen und dem Bräutigam lehren sollen. Ebenso wenig, wie dieses Schluß-gespräch eine gleichartige Verhandlung zwischen dem Herrn und den nicht bereiten Jüngern, ebenso wenig können ja auch die Vorgänge, an welche es sich knüpft, also das Weggehen der Thörichten, das Eintreffen des Bräutigams in ihrer Abwesenheit, und ihr Zurück-kehren erst nach Verschluß der Thür, eine Reihe gleichartiger Be-gebnisse der Zukunftsgeschichte am Tage des Herrn weißagend dar-stellen sollen, also etwa, daß alsdann die Nicht-Bereiten wirklich noch den Weg der Selbstbereitung betreten werden, daß aber Christus erscheinen werde, noch ehe sie damit zum Ziele gekommen sind, und sie hernach den Zugang zum Reiche Gottes suchen, ihn aber nunmehr verschlossen finden werden, — sondern die Reihe jener Vorgänge soll nur den gegenwärtigen Hörern der Parabel in dramatischer Lebendigkeit zur Anschauung bringen, wie jede Mög-lichkeit eines schließlichen Nachholens der versäumten Selbstberei-tung in der Stunde der Zukunft Christi schon aus dem Grunde schlechthin ausgeschlossen sein wird, weil die Schnelligkeit, mit welcher alsdann das Kommen des Herrn sich vollzieht, hierfür keine Frist mehr lassen wird, die Entscheidung aber, welche mit seiner Erscheinung fällt, die letzte ist, bei welcher es unabänderlich sein Bewenden haben wird. Ersteres ist gemalt in dem schnellen Eintreffen des Bräutigams, noch ehe die zum Kaufen des Oels hinweggegangenen Jungfrauen zurück sind, und Letzteres in der Bitte der nachher noch Kommenden um Wiederöffnung der ihnen verschlossenen Thür und deren Ablehnung. Wenn es also eine anderweit feststehende Wahrheit ist, daß diejenigen, welche im Diesseits sich durch nichts zur aufrichtigen Sinnesänderung und sittlichen Neugestaltung ihres Lebens, also zur persönlichen Zube-reitung ihrer selbst auf die Erscheinung Christi haben bestimmen lassen, dann auch unter dem Eindruck der hereinbrechenden Stunde seiner Zukunft den Weg einer aufrichtigen Sinnesänderung über-haupt nicht mehr werden finden können, so befindet sich hiermit die Lehre unserer Parabel keineswegs in Widerspruch, sondern jene Wahrheit ist wieder nur eine andere Seite derselben Sache,

ein anderer Grund für das Ausgeschlossensein derselben Möglichkeit eines schließlichen Nachholens des früher Versäumten, welcher mit dem in der Parabel hervorgehobenen, daß keine Frist hierfür bleiben wird, statt ihm zu widersprechen, vielmehr trefflich zusammenstimmt und innerlich zusammenhängt. Demnach ist V. 10—12 schließlich in folgender Weise zu deuten: Wie die thörichten Jungfrauen nun, als der Bräutigam schon im Anzuge war, keine Zeit mehr dazu fanden, das Oel für seinen Empfang noch sich selbst zu kaufen, der Bräutigam vielmehr in ihrer Abwesenheit kam, und, während er die Bereiten mit sich in den Hochzeitssaal führte, jenen die Thür verschloß (V. 10), so wird denen, welche etwa in ihrer sorglosen Thorheit auf die Möglichkeit eines schließlichen Nachholens der versäumten Selbstbereitung im letzten Augenblick noch meinen rechnen zu dürfen, in der Stunde der Zukunft Christi auch nicht einmal die Frist bleiben, die hierzu doch nöthig wäre; sondern, so unvermuthet sein Kommen sich ankündigen wird, so schnell wird auch der Herr selbst schon da sein, und wird alsdann nur diejenigen, die fertig und bereit sind, ihn zu empfangen und vor ihm zu bestehen, aufnehmen in das Reich der Herrlichkeit, alle Nicht-Bereiten aber wird er von demselben ausschließen. Und endlich, bei dieser Ausschließung wird es dann für immer sein Bewenden haben. Das und nur das will nun das Schlußgespräch zwischen dem Bräutigam und den nachträglich noch um Einlaß bittenden Jungfrauen allen im Diesseits Sorglosen noch ausdrücklich vor Augen malen, ohne daß etwa damit gesagt sein soll, daß nach der Erscheinung Christi und nach der mit seiner Erscheinung gefallenen Entscheidung irgendwelche Ausgeschlossene den Zugang zum Reiche Gottes noch nachträglich erhoffen und suchen, aber vergeblich darum flehen werden. Wie die Bitte der ausgeschlossenen Jungfrauen um Wiederöffnung der Thür kein Gehör fand, der Bräutigam sie vielmehr abwies mit den Worten: „Wahrlich ich sage euch, ich kenne euch nicht", d. h. ihr seid mir Fremde, weil ihr nicht bereit wart, mich zu empfangen (V. 11 u. 12), so wird auch die letzte Aussicht der Selbstberuhigung, an welche auch nach allem bisher Gesagten sich jemand noch könnte halten wollen, daß nämlich eine Ausschließung vom Reiche Gottes, die so unvermuthet und rasch sich vollzöge, doch nicht ernst gemeint sein, und

nicht für immer gelten könnte, sich dann als nichtig und eitel erweisen. Vielmehr wird es unabänderlich dabei bleiben, daß der Herr alle diejenigen, welche er bei seiner Ankunft nicht bereit gefunden hat, nimmermehr als die Seinen erkennen wird, wie lange und wie sicher sie auch im Diesseits zu der Gemeinde seiner Jünger sich gezählt, und auf die Theilnahme an seinem Reiche gehofft haben mögen. Man sieht, wie die Parabel eine Stütze der thörichten Selbstberuhigung nach der andern zerbricht bis auf den letzten Strohhalm, an welchen die Thorheit sich klammern möchte, und wie tief sich den Hörern, wenn anders sie recht gehört haben, nach alledem die angeschlossene, hier zum dritten und letzten Male ausgesprochene Mahnung in die Seele graben mußte: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.*

Die anvertrauten Talente.

(Matth. 25, 14—30.)

Noch aber folgt nun ein neues Gleichnis, welches ohne jede Zwischenrede nur mit *γάρ* der Mahnung des V. 13: *γρηγορεῖτε οὖν κ. τ. λ.* wieder unmittelbar angeschlossen ist. Andrerseits ist zu beachten, daß jene V. 13 zum dritten Mal auf Grund des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen ausgesprochene Mahnung zur Wachsamkeit wegen der Ungewißheit der Zeit des Kommens Christi nicht ebenso auch am Schlusse dieser neuen Parabel wiederkehrt. Erst aus der näheren Untersuchung der neuen parabolischen Erzählung selbst wird es sich demnach ergeben, ob auch sie noch in demselben engen Zusammenhang mit jener feierlichen Versicherung der Ungewißheit des Tages und der Stunde der Parusie in Kap. 24, 36 steht, wie alles Bisherige, und gerade mit specieller Beziehung hierauf das *γρηγορεῖτε* einschärft, oder ob das *γάρ*, mit welchem sie sich begründend an die Mahnung des V. 13 anknüpft, sich nur überhaupt auf die Forderung der Bereitschaft für die Zukunft des Herrn im Allgemeinen bezieht, so daß das folgende Gleichnis, nur gleichsam anhangsweise dem mit Kap. 24, 36 begonnenen Rede-Abschnitt sich anschließend, zwar abermal das Erfordernis der Bereitschaft auf die Parusie

in neuer Weise einzuschärfen dient, ohne jedoch auch jene specielle Beziehung gerade auf die Ungewißheit ihres Zeitpunktes in derselben Weise wie bisher festzuhalten.

Jedenfalls aber sind wir, wenn nun das Gleichnis selbst sich mit den Worten ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους κ. τ. λ. so einführt, daß die Erzählung von hier aus ohne ausdrückliche Benennung des Verglichenen ununterbrochen fortschreitet, schon durch das zurückweisende γάρ veranlaßt, auch das vergleichende ὥσπερ auf das Vorangegangene zurückzubeziehen. Und bei dieser Rückbeziehung beantwortet sich dann die Frage, welches der Gegenstand der Vergleichung sei, so von selbst, daß überhaupt nur der grammatische Ausleger, welcher ex professo auf den Satzbau aufmerksam ist, die ausdrückliche Benennung des Verglichenen vermißt. Der unausgesprochene, weil schon von Kap. 24, 37 an stehende und darum selbstverständliche Gegenstand der Vergleichung ist die Wiederkunft Christi, auf welche überdies auch der an die Spitze gestellte Begriff ἄνθρωπος ἀποδημῶν schon deutlich hinweist. Hiernach bedarf es nicht der Annahme eines Anantapodoton, als sei ein für den Schluß des ganzen Gleichnisses beabsichtigter Nachsatz mit οὕτως über der weiteren Ausführung der Erzählung verloren gegangen (Meyer), was darum undenkbar ist, weil die Absicht, die ganze Erzählung in einen einzigen Vordersatz zusammenzudrängen, auch mit demjenigen Umfang sich nicht verträgt, den sie schon ihrer ersten Anlage nach auch ohne breitere Ausführung nothwendig gewinnen mußte, — sondern das ὥσπερ bringt eine auf den in Rede stehenden Gegenstand bezogene, und darum eingliedrige Vergleichung (vgl. Gal. 3, 6, anders ist Röm. 5, 12): „Gleichwie nämlich (so nämlich verhält es sich mit der Parusie des Menschensohnes, wie wenn) ein Mensch, im Begriff in die Fremde zu reisen, seine ihm eigenen Knechte (τοὺς ἰδίους δούλους) rief, und ihnen sein Vermögen übergab.“ Τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ ist nicht nothwendig das gesammte Vermögen, welches der Hausherr überhaupt irgendwo und irgendwie besaß (vgl. V. 21 u. 23), sondern beschränkt sich hier durch den Kontext auf dasjenige Vermögen, welches er an seinem bisherigen Wohnort in seinem Besitz und unter seiner persönlichen Verwaltung gehabt hat. Indem er nun im Begriff ist,

eine Reise anzutreten, kommt es ihm darauf an, dieses sein Vermögen, welches er nicht ferner wie bisher persönlich verwalten kann, für die Zeit seiner Abwesenheit andern treuen Händen zu übergeben. Darum ruft er auch nicht etwa fremde Lohnarbeiter, sondern seine eigene Dienerschaft herbei, seine Knechte, die als solche ihm zugehören, und er ihnen als ihr Herr, von denen er darum erwarten darf, daß sie sein Interesse als das ihres Herrn wie ihr eigenes wahrnehmen werden, und ihren Händen vertraut er das zurückgelassene Vermögen für die Zeit seiner Abwesenheit an. Hiermit ist der allgemeine Rahmen der nachfolgenden bildlichen Erzählung bereits vollständig gezeichnet: Ein unter Zurücklassung seines Vermögens wie seiner Dienerschaft verreisender Hausherr, der also seiner Zeit auch wiederkommen wird, — und ihm gegenüber die zurückbleibenden Knechte, die für die Zeit seiner Abwesenheit sein Vermögen nun selbständig unter ihre Hand bekommen, dann aber auch bei seiner Rückkunft über dessen Verwaltung werden Rechenschaft zu geben haben.

Bis hierher wird dann auch die Abhängigkeit der Sätze von ὥσπερ reichen, so daß V. 15, wo nun die Art der Vertheilung des Vermögens an die Einzelnen näher geschildert, und damit in die detaillirte Erzählung übergegangen wird, selbständig zu erzählen fortfährt: *καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἕν, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*, d. i. „und einem zwar gab er fünf Talente, einem aber zwei, einem aber eins, einem jeden nach der ihm eigenen Fähigkeit". Natürlich sind die Drei nur beispielsweise aufgeführt, und nicht, als hätte seine Dienerschaft überhaupt nur aus diesen drei Knechten bestanden. In sehr ungleichmäßiger Weise — das zeigen hier zunächst diese drei Beispiele — geschah die Ueberantwortung des Vermögens an die Einzelnen, denn es sind sehr ungleich hohe Summen, vom Fünffachen bis zum Einfachen differirend, die den Einzelnen zugemessen wurden (über den Werth des Talentes = 6000 Denare oder circa 4500 ℳ. vgl. zu Kap. 18, 24). Aber diese verschiedene Dotirung der Einzelnen war nicht etwa Willkür des Hausherrn, sondern jeder empfing *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*, d. i. jeder nach der Fähigkeit, die gerade ihm eigen war, nämlich nicht nur zum Betriebe von Geschäften überhaupt (de Wette u. a.),

sondern bestimmter zur Uebernahme und Verwaltung einer größeren oder nur einer geringeren Geldsumme. Von dem in der Zeit seiner Abwesenheit durch die Knechte zu verwaltenden Vermögen gab der Hausherr jedem einzelnen genau so viel oder so wenig, als gerade er im Stande war zu übernehmen, zu übersehen und selbständig damit zu schalten. „Und er (der Hausherr, nachdem er so gethan) verreisete alsbald (*ἀπεδήμησεν εὐθέως*).“ Man hat zwar versucht, das *εὐθέως* von *ἀπεδήμησεν* zu trennen, und zu dem folgenden *πορευθείς* zu ziehen (Weiß u. a.), was dann formell angehen würde, wenn das gut bezeugte *δέ* der Rec. hinter *πορευθείς* ursprünglich gefehlt, und der folgende Satz sich asyndetisch angeschlossen haben sollte: *εὐθέως πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλ. λαβὼν κ. τ. λ.* Andrerseits darf man nicht geltend machen, daß *εὐθέως* bei unserem Evangelisten immer voranstehe, vgl. Kap. 3, 16, wo *εὐθύς* nachsteht (*ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος*), und die abweichende Lesart, welche die Worte zu der gewöhnlicheren Stellung (*εὐθὺς ἀνέβη*) umkehrt, für Correctur gehalten werden muß (ebenso z. B. Marc. 1, 31; 5, 13; 6, 25. Luc. 17, 7). Müssen aber innere Gründe entscheiden, dann ist die Verbindung mit *ἀπεδήμησεν* vorzuziehen. Denn mit *πορευθείς* verbunden, wo es den Eifer des ersten Knechtes betonen soll (Weiß), würde *εὐθέως* erst wirklich überflüssig, weil es dort auch ohne *εὐθέως* von selbst in der Sache liegt, daß der Knecht, von dem die Rede ist, nicht säumig war, sondern eifrig. Bei *ἀπεδήμησεν* dagegen drückt es zwar nicht aus, daß der Hausherr abreiste, ohne nähere Verfügung über Anwendung des Geldes zu treffen — denn das konnte doch bei der Uebergabe geschehen sein, ohne daß dadurch die Abreise verzögert wurde —, wol aber, daß er seine Knechte, nachdem er ihnen das Geld übergeben hatte, auch sogleich ihrer eigenen Verantwortlichkeit überließ. Nicht sobald hatten sie das Vermögen überkommen, als sie auch schon von ihrem Herrn sich selbst überlassen wurden, und sich in die Lage versetzt sahen, allein und selbständig damit schalten zu sollen, ein jeder mit der ihm zugewiesenen Summe nach der ihm eigenen Fähigkeit.

Da wird nun von dem ersterwähnten Knechte erzählt, V. 16: *πορευθεὶς δὲ ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐποίησεν ἄλλα πέντε τάλαντα.* Der erste Satz zeigt, was er

mit dem überkommenen Gelde that: „Hingegangen aber betrieb der, welcher die fünf Talente empfangen hatte, Geschäfte mit ihnen“ (ἐν αὐτοῖς, weil seine Geschäftsthätigkeit auf den Talenten als dem Anlagecapital beruht, vgl. Weiß zu d. St.). Das in der Grundbedeutung des Zeitwortes ἐργάζεσθαι liegende Moment der Arbeitsamkeit im Gegensatz zur Trägheit ist hier auch in der besonderen Bedeutung „Geschäfte betreiben“ (so häufig bei Klassikern) festzuhalten, also: In betriebsamer Thätigkeit sucht er das Empfangene gewinnbringend zu verwerthen. Hierauf besagt dann der zweite Satz, zu welchem Resultate er vermittelst dieser seiner Thätigkeit kam: „und er erwarb (ἐποίησεν) andere fünf Talente“. Der Ausdruck ἐποίησεν entspricht dem ähnlichen Gebrauch des hebräischen עָשָׂה (1 Mos. 12, 5) und des lateinischen facere, ist aber nicht schlechthin gleichbedeutend mit dem V. 17 dafür eintretenden κερδαίνειν, indem er nicht nur überhaupt ein Gewinnen, sondern an das εἰργάσατο anknüpfend ein Erwerben durch eigene Thätigkeit bezeichnet. Die Höhe des Arbeitsertrages aber, zu der er es brachte, war, wie durch das ἄλλα ausdrücklich hervorgehoben wird, genau entsprechend der Höhe des empfangenen Kapitals, zu den empfangenen ersten fünf Talenten andere fünf. Und eben dies ist es, was nun auch von dem zweiten Knecht gesagt wird, V. 17: ὡσαύτως καὶ ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν (καὶ αὐτός [Rec.] fehlt bei erheblichen Zeugen) ἄλλα δύο, d. i.: „Ebenso auch der die zwei (empfangen hatte), gewann andere zwei.“ Lediglich auf das Resultat also, zu welchem es auch dieser Knecht brachte, bezieht sich das gleichsetzende ὡσαύτως, daß nämlich ebenso wie jener erste Knecht zu den empfangenen fünf andere fünf, so auch dieser zu den empfangenen zwei andere zwei Talente gewann, daher es nun auch nicht mehr ἐποίησεν, sondern allgemeiner ἐκέρδησεν heißt, weil hier nur auf die Höhe des Ertrages, nicht aber mehr auf die Erwerbsweise der Blick gerichtet ist, wobei ja freilich die Gleichartigkeit auch der Letzteren stillschweigend vorausgesetzt wird. Das Gewicht der Aussage ruht ganz darauf, daß auch bei dem zweiten Knecht, ebenso wie bei dem ersten, die Höhe des Gewinnstes genau der des empfangenen Kapitals entsprach, so daß er nun trotz der an sich erheblich geringeren Höhe seines Gewinnstes doch

dem Werthe seiner Leistung nach jenem ersten völlig gleichstehend erscheint.

Um so größer ist der Gegensatz, in welchem nun das Verfahren des dritten zu dem der beiden ersten steht, V. 18: *ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν ἀπελθὼν ὤρυξεν γῆν* (so ist nach gewichtigen Zeugen zu lesen für *ὤρυξεν ἐν τῇ γῇ* [Rec.], der Gebrauch von *ὀρύσσειν τι* ist hier somit anders als Kap. 21, 33. Marc. 12, 1), *καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ κυρίου αὐτοῦ*, d. i.: „Der aber, welcher das Eine empfangen hatte, ging hinweg, grub Erde auf, und verbarg das Geld seines Herrn.“ Statt also, wie auch er es seinem Herrn schuldig war als dessen Knecht, in rühriger Thätigkeit mit dem anvertrauten Gelde für seinen Herrn zu arbeiten, ging er hinweg und vergrub das Geld seines Herrn, als wäre es das Geld eines Fremden, dem er über die Aufbewahrnng des Anvertrauten hinaus zu nichts verpflichtet wäre. Damit haben wir schon gezeigt, wie der Zusatz *τοῦ κυρίου αὐτοῦ* hier gefaßt werden muß, welcher eben darum bemerkenswerth ist, weil er auf den ersten Blick überflüssig scheint. Gewiß betont er, wie Meyer allgemein sagt, die Pflichtvergessenheit, welche in dem Verfahren des Knechtes liegt. Aber nicht etwa darin besteht die angedeutete Verschuldung, daß er so that an dem Gelde, welches nicht ihm selbst, sondern dem Hausherrn gehörte, indem ja bloß dieser Umstand, daß das Geld fremdes Eigentum war, vielmehr geeignet schiene, ein Verfahren wie das des Knechtes zu rechtfertigen, — sondern darin liegt das ihn belastende Moment, daß der, welchem das Geld gehörte, für ihn kein Fremder, sondern sein Herr war, in dessen Pflicht und Dienst er stand als sein ihm zugehöriger Knecht (vgl. V. 14: *τοὺς ἰδίους δούλους*). Nur bei dieser contextgemäßen Auffassung der Worte *τοῦ κυρίου αὐτοῦ* tritt die Verschuldung des Knechtes schon hier deutlich heraus, daß er nämlich sein Interesse von dem seines Herrn trennt, und mit dem Gelde seines Herrn verfährt wie mit fremdem Eigentum, an welchem man meinen kann, genug gethan zu haben, wenn man es nur dem Besitzer aufbewahrt. — So ist dann in V. 16—18 nicht nur das Thun und Lassen der Knechte objectiv gekennzeichnet, sondern es ist dasselbe insofern auch schon in das rechte Licht gestellt worden, als bei dem zweiten

Knechte betont wurde, daß er auch mit der geringen Summe von nur zwei Talenten, indem auch er zwei andere hinzugewann, dem ersten ebenbürtig wurde; und andrerseits bei dem dritten Knechte, wie er auch an der geringsten Summe von nur Einem Talent, indem er sie vergrub, zum pflichtvergessenen Knechte wurde gegen seinen Herrn. Und hier tritt nun auch heraus, daß das Größenverhältnis von fünf und zwei und eins, in welchem die den drei Knechten zugemessenen Summen zu einander standen, von dem Erzähler nicht ohne besondere Absicht gerade so gegriffen war. Es ist nicht ein gleichmäßig absteigendes Verhältnis gewählt, etwa fünf und drei und eins, so daß nur einer, der eine große, und einer, der eine mittlere, und einer, der eine kleine Summe empfangen hatte, einander gegenüberständen, sondern dem Einen, der fünf Talente empfangen hatte, sind die beiden Andern entgegengestellt, die zwar auch jeder ein verschiedenes, aber doch beide nur ein geringes im Vergleich mit jenem, nämlich nur zwei und ein Talent empfangen haben. So konnte dann der Eine von beiden als Beispiel dienen, wie auch ein solcher, der nur geringes empfing im Vergleich mit andern, doch an Fleiß und Treue sich ihnen ebenbürtig erwies; und der Andere, wie ein solcher auch an dem Geringsten, was er empfing, ebenso schuldig wurde, als er es an dem Größten hätte werden können.

Damit ist in dem Bisherigen wenigstens andeutungsweise schon vorbereitet, was nun der zweite Theil der Parabel erzählt von der Beurtheilung, welche die Knechte von ihrem Herrn bei seiner Rückkunft erfuhren, und von dem Lohn, welchen sie empfingen. Den Moment der Rückkehr und die damit anbrechende entscheidende Stunde der Rechenschaft mit dem Praes. historicum (ἔρχεται — συναίρει λόγον) lebhaft vergegenwärtigend fährt nämlich die Erzählung V. 19 fort: „Nach langer Zeit aber kommt der Herr jener Knechte (ἐκείνων geht nicht nur auf die drei beispielsweise erwähnten, sondern auf alle jene Knechte, welchen nach V. 15 das Vermögen übergeben worden war), und hält Rechenschaft mit ihnen.“ Wenn ausdrücklich bemerkt wird, erst nach langer Zeit sei der Herr gekommen, so kann hiermit, da die Erzählung irgend einen Maßstab für die nähere Bestimmung dieser Zeitlänge nicht bietet, nur das gesagt sein sollen,

daß die Abwesenheit des Herrn beträchtlich länger währte, als die Knechte es erwartet hatten, was für den Zusammenhang der Erzählung insofern von Bedeutung ist, als die untreuen Knechte durch die lange Verzögerung der Rückkehr des Hausherrn sich in ihrer Trägheit bestärkt fühlen und versucht sein konnten, sich die so lange ausbleibende Stunde der Rechenschaft je länger je mehr überhaupt aus dem Sinn zu schlagen. Freilich sehr mit Unrecht. Denn wie lange er auch zögerte, der Hausherr kam doch und hielt Rechnung mit den Knechten über die Verwaltung seines ihnen anvertrauten Vermögens. Da erschienen nun auch jene drei Knechte, von denen besonders gesagt war, V. 20: „Und herzugetreten brachte der, welcher fünf Talente empfangen hatte, andere fünf Talente herbei, sprechend: Herr, fünf Talente hast du mir übergeben, siehe, andere fünf Talente habe ich zu ihnen gewonnen (ἐπ' αὐτοῖς)." Die Aechtheit der letzten Worte ἐπ' αὐτοῖς ist von Lachmann und Weiß nach guten Zeugen bestritten. Indessen kann die Entbehrlichkeit wol die Weglassung verschuldet haben. Jedenfalls ist die Präposition ἐπί mit dem Dativ hier wie öfter = insuper ad, vgl. Winer, S. 350 f., und kann diese Bedeutung nicht mit der ganz anderen „auf Grund derselben, vermöge derselben" zusammengeworfen werden (Lange). Daß dem Knecht das Empfangene die Grundlage des Gewonnenen ist, liegt ja freilich ohnehin deutlich in seiner Rede, und auch, daß er seine pflichtmäßige Arbeit mit dem Empfangenen, die den Gewinnst vermittelte, nicht etwa als ein besonderes Verdienst geltend macht. Denn sein ἐργάζεσθαι erwähnt er gar nicht, nicht einmal so, daß er, wie er nach V. 16 hätte thun können, für ἐκέρδησα — ἐποίησα sagte (vgl. z. V. 16), sondern er spricht nur als ein getreuer Knecht, der in das Interesse seines Herrn ganz eingegangen ist, seine Freude aus über den reichen Gewinnst, welchen das ihm übergebene Geld unter seiner Hand gebracht hat: „Siehe, andere fünf habe ich dazu gewonnen." Und da wird ihm die Antwort, von welcher V. 21 erzählt: Es sprach zu ihm sein Herr: *Εὖ δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.* Das an der Spitze stehende εὖ muß mit den meisten Auslegern als selbständig belobender Ausruf

verstanden, und mit dem Vocativ *δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ* verbunden werden, es steht also absolut wie sonst *εὖγε*, vgl. Luc. 19, 17, wo die Recepta auch *εὖ* hat, wo aber freilich *εὖγε* die ursprüngliche Lesart scheint. Diese Abweichung von dem gut griechischen Sprachgebrauch ist doch immerhin noch erträglicher, als die Verbindung über *δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ* hinweg mit *ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός*: „Trefflich warst du in Bezug auf Weniges treu" (Meyer), in welchem Falle überdies der Ton in diesem Satze ganz auf *εἶ* zurückfallen, und das Wort *ὀλίγα* die durchschlagende Betonung verlieren würde, welche es als Vorbereitung der Gegenüberstellung *ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω* sichtlich haben soll. Der Hausherr spendet vielmehr dem Knechte zuerst sein Lob, und dann verheißt er ihm seinen Lohn, so zwar, daß die Worte *ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός* nicht sowol zu der vorangehenden Belobung, als vielmehr zu der folgenden Lohnverheißung gehören als deren Begründung, also: „Recht so, du guter und treuer Knecht! Ueber weniges warst du treu, über vieles will ich dich setzen." Die Belobung besteht somit darin, daß er mit dem billigenden Ausruf *εὖ* ihn einen guten und treuen Knecht nennt, „gut" nicht im allgemein moralischen Sinne, sondern in seiner Eigenschaft als Knecht, also ein rechter Knecht; und da er sich als solcher besonders durch seine Treue erwiesen hat, als welches ja die hervorragendste Tugend eines guten Knechtes ist, so ist mit dem allgemeinen *ἀγαθός* das specielle *πιστός* verbunden. Die Lohnverheißung aber geht darauf, daß er ihn, weil er über weniges treu gewesen (wobei die ungewöhnliche Verbindung *πιστὸς ἐπί τι* statt des sonst gebräuchlichen *πιστὸς ἔν τινι* durch möglichste Assimilirung an das gegenüberstehende *ἐπὶ πολλῶν* veranlaßt ist), über vieles setzen wolle, wie man einem Knecht, der im Kleinen seine Treue bewährt hat, auch das Große anvertraut, vgl. Kap. 24, 47 und Luc. 16, 10. So war also auch die verhältnismäßig große Geldsumme, welche diesem ersten Knecht übergeben war, doch nur ein geringes im Vergleich mit der Fülle von Gütern (nur speciell an Geld ist hier wol nicht mehr gedacht), über welche er nun gesetzt werden soll, über sie gesetzt als Gebieter, so daß er mit ihnen, obgleich der Hausherr nun selbst wieder gegenwärtig ist, ebenso selbständig wird schalten können,

wie er es in der Abwesenheit des Herrn mit jener Geldsumme konnte. Das setzt dann aber freilich voraus, daß er aus der bloß dienenden Knechtsstellung, die er bisher eingenommen hat, erhoben wird zu der Stellung eines Freundes seines Herrn, der in dessen völligem Vertrauen stehend Theil nimmt an seiner Herrenmacht und Herrenfreiheit, daher nun an jene Lohnverheißung sich noch unmittelbar ein Wort anschließt, welches diese Erhebung ausspricht: „Gehe ein in die Freude deines Herrn", d. h. in den Freudenzustand, in welchem er in seiner Eigenschaft als Herr vermöge seiner Herrenmacht und Herrenfreiheit sich befindet, so daß der Knecht an diesem Freudenzustand seines Herrn Theil nehmen und seiner mitgenießen darf. Das ist dann freilich eine auf dem natürlichen Lebensgebiet in dem Verhältnis zwischen Herr und Knecht seltene und ungewöhnlich hoch beglückende Belohnung der Treue, aber darum doch keineswegs überhaupt ein Herausfallen aus dem Bilde und ein Uebergehen in die Deutung (so Weiß, der die Worte deßhalb für einen Zusatz des Evangelisten erklärt), so wenig, wie z. B. in der Gleichnisrede Luc. 12, 35—38 die doch noch viel ungewöhnlichere Vorstellung, daß der zurückkehrende Herr die Knechte sich zu Tische setzen läßt, und sich selbst gürtet und ihnen aufwartet, ein Herausfallen aus dem Bilde in die Deutung genannt werden kann. Nicht einmal der Ausdruck εἴσελθε bedarf erst der besonderen Herleitung aus der Vorstellung der abgebildeten Sache (des Messiasreiches), wie Meyer will, da der metaphorische Gebrauch von εἰσέρχεσθαι für das Eintreten oder Hineinkommen in einen Zustand oder eine Lage wie ζωή, πειρασμός, δόξα, κατάπαυσις ganz üblich ist, vgl. Kap. 18, 8; 19, 17; 26, 41 und Parallelen, Luc. 24, 26. Hebr. 3, 11. 18; 4, 1 ff. 10. Bei dieser Sachlage fällt dann auch jeder Grund fort, aus der χαρὰ τοῦ κυρίου, in welche der Knecht eingehen soll, nur speciell ein Freudenfest (de Wette, Lange) oder ein Freudenmahl (Kuinoel) zu machen, welches zur Feier der Rückkehr des Herr gehalten worden sei, da eine solche Specialisirung des allemeinen Wortsinnes von χαρά weder durch die bildlichen Verhältnisse der Parabel noch durch den Ausdruck εἴσελθε gefordert wird, und auch rücksichtlich ihrer Zulässigkeit durch die Berufung auf die freie Uebersetzung der Septuaginta

Esth. 9, 17 (מִשְׁתֶּה in χαρά) keineswegs sichergestellt ist (gegen Kuinoel).

Und das Gleiche, was von der Rechnungsablage des ersten, wird dann auch von der des zweiten Knechtes erzählt, V. 22 u. 23: „Herzugetreten aber sprach auch der, welcher die zwei Talente empfangen hatte (im Griechischen fehlt hinter ὁ τὰ δύο τάλαντα das ergänzende λαβών [Rec.] bei den besten Zeugen): Herr, zwei Talente hast du mir übergeben, siehe, andere zwei Talente habe ich gewonnen. Es sprach zu ihm sein Herr: Recht so, du guter und treuer Knecht! Ueber weniges warst du treu, über vieles will ich dich setzen: gehe ein in die Freude deines Herrn.“ Es sind also nicht nur dieselben Vorgänge wie V. 20 u. 21, welche sich hier bei der Abrechnung mit dem zweiten Knechte wiederholen, sondern sie werden auch genau mit denselben Worten und ohne jede Abkürzung wiederholt berichtet. Und das ist nicht etwa bloße Umständlichkeit der Erzählung, sondern es will eben das Sichwiederholen jener ganzen Verhandlung zwischen Herr und Knecht in allen ihren Theilen wohl erwogen sein; nämlich einerseits, wie dieser zweite Knecht, obgleich er doch nur zwei gewonnene Talente zu bringen hatte, dennoch bei der Abrechnung mit derselben Freudigkeit und Freude wie der erste darauf hinweisen konnte, daß er mit den zwei empfangenen Talenten andere zwei gewonnen habe (wie jener andere fünf, vgl. zu V. 17), und andrerseits, daß er nun auch von dem Hausherrn dasselbe Lob empfängt als ein guter und treuer Knecht, und dazu denselben Lohn. Weil er gleiche Treue an dem Empfangenen bewiesen hat, so verschwindet nun bei der Belohnung der scheinbar so erhebliche Unterschied zwischen dem, was er, und dem, was der Erste bis dahin empfangen hatte, gegenüber der Fülle von Gütern, über welche nun der Zweite wie der Erste gesetzt, und der Theilhaberschaft an der Freude seines Herrn, zu welcher auch er wie jener erhoben wird.

Wie aber wird es nun werden mit jenem dritten Knechte, welcher das Geld seines Herrn vergraben hatte (V. 18)? Von der Abrechnung mit ihm erzählt der folgende Abschnitt V. 24—30, der zugleich den Schluß der Parabel bildet: Es trat aber auch

der herzu, welcher das Eine Talent empfangen hatte (hier das Partic. Perfecti ὁ τὸ ἓν τάλαντον εἰληφώς, weil das Empfangenhaben bei ihm, der das Empfangene ungenutzt ließ, ein unverändert dauernder Zustand geworden ist, in welchem er auch jetzt noch gerade so sich befand, wie damals, als er empfing), und sprach: *Κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων, ὅπου οὐκ ἔσπειρας, καὶ συνάγων, ὅθεν οὐ διεσκόρπισας*, d. i. Herr ich kannte dich (ἔγνων hier nicht mit Kuinoel und de Wette im Sinne des Perfectums zu fassen: „ich kenne dich", da es ja die erzählende Motivirung des nachfolgenden *καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἔκρυψα* ist), daß du ein harter Mann bist, erntend da, wo du nicht gesäet hast, und sammelnd von daher, wo du nicht geworfelt hast. *Διασκορπίζειν*, was nur hier von einer Thätigkeit im Ackerbau vorkommt, wollen zwar einige Ausleger (Kuinoel, de Wette, Stier) auch wie *σπείρειν* als Säen verstehen. Aber dadurch würde der zweite Participialsatz zu einer reinen Tautologie werden. Und da das ihm gegenüberstehende *συνάγειν*, vom Ackerbau gebraucht, nach dem sonstigen Sprachgebrauch unseres Evangeliums keineswegs gleichbedeutend mit *θερίζειν* ist, sondern das Einheimsen der schon abgeernteten Frucht von der Tenne (die unter freiem Himmel beim Acker sich befand) in die Scheuer bedeutet (vgl. Kap. 3, 12; 6, 26; 13, 30), so wird auch *διασκορπίζειν* nicht gleichbedeutend mit *σπείρειν* sein, sondern die auf der Tenne zu vollziehende Arbeit des Worfelns behufs Sondirung der Spreu von dem Weizen, welche dem *συνάγειν* vorangehen muß. Die beiden Participialsätze sagen dann, worin die angebliche Härte des Herrn besteht. Aber nicht so, daß das Ganze nur eine sprüchwörtliche Redeweise zur Characterisirung eines Mannes wäre, der ganz unberechtigte Anforderungen stellt (so z. B. Keil); oder als läge in den Worten der Vorwurf gegen den Herrn, daß er dem Knechte zu wenig gegeben habe (so öfter), oder daß er mehr einnehmen wolle, als er zu fordern berechtigt sei (de Wette), oder daß er mehr fordere, als man leisten könne (Stier), da ja doch von dem Quantum des Ausgesäeten oder des zu Erntenden im Verhältnis zu dem Ausgesäeten gar nicht die Rede ist, sondern davon, daß der Herr auf dem Acker, wo er die Arbeit des Säens nicht gethan habe, doch

die Frucht einernte, und von der Tenne, wo er nicht geworfelt habe, doch den Weizen sich einheimsen wolle. Die angebliche Härte des Hausherrn ist also näher dahin bestimmt, daß er, wo er die Arbeit nicht gethan hat, doch den Arbeitsertrag sich aneigne, also den Ertrag einer Arbeit, die nicht er, sondern andere gethan haben. Und wenn der Knecht nun unmittelbar fortfährt, V. 25: *καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ*, d. i. „und indem ich mich fürchtete, ging ich hinweg und verbarg dein Talent in der Erde", so ist klar, daß die hier erwähnte Furcht des Knechtes mit der eben erwähnten Härte des Hausherrn correspondirt. Eben jene Härte des Herrn, die ihn ernten läßt, wo er nicht gesäet hat, hat der Knecht gefürchtet. Dann kann aber die Befürchtung, welche er meint, nicht darauf gehen, daß er im Geschäftsbetrieb das Geld verlieren könnte, oder daß er der strengen Forderung des Herrn nicht genug thun werde (das Eine oder das Andere bei den meisten Auslegern), sondern lediglich darauf, daß der Herr jene Härte, die er an ihm zu kennen meint, auch gegen ihn selbst beweisen, also den Ertrag seiner Arbeit ihm abnehmen, und sich zueignen werde. Diese Befürchtung, sagt er, habe ihn dazu bewogen, das empfangene Geld, statt damit zu arbeiten, vielmehr nur aufzubewahren und behufs der Aufbewahrung in der Erde zu verbergen, wo es seinem Besitzer (daher ausdrücklich *ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου*) sicher blieb, ohne daß er, der doch nur zeitweilige Inhaber, sich weiter darum zu kümmern hätte. Und hiermit meint er alles gethan zu haben, was der Besitzer des Geldes billiger Weise von ihm fordern könne, so daß er sich hinsichtlich seines Verfahrens nicht nur für entschuldigt, sondern auch für gerechtfertigt hält, wie es die letzten noch hinzugefügten Worte ausdrücken, mit denen er das empfangene Geld zurückgiebt: *ἴδε ἔχεις τὸ σόν*, d. i. „siehe da hast du das Deine". Indem er so dem Besitzer des Geldes das Seine unversehrt und unverändert zurückzugeben in der Lage ist, meint er außer jedem Vorwurf zu sein, denn mehr als das, was sein ist, könne derselbe doch auch nicht zurückverlangen. Man sieht, die ganze Rede wie die ganze Handlungsweise dieses Knechtes wurzelt darin, daß er nicht, wie die beiden ersten, als ein rechter Knecht das Interesse

des Herrn zu dem seinen macht, sondern als ein schlechter Knecht sein Interesse von dem seines Herrn trennt, und die Sache seines Herrn als eine ihm fremde behandelt, vgl. oben zu V. 18. Daher erscheint ihm der Hausherr als ein harter Mann, der den Nutzen ziehen wolle aus der Mühe und Arbeit der Vermögensverwaltung, die er andern überläßt; daher dann auch die Befürchtung, er möchte von seiner etwa aufgewendeten Mühe und Arbeit für sich nichts haben, und von dieser eigensüchtigen Befürchtung eingegeben das Abstehen von jeder Thätigkeit, wie es in dem Vergraben des Geldes sich ausdrückt; daher endlich auch die Vorstellung, er sei zuletzt mit alledem doch nur in seinem Rechte geblieben, indem er ja dem Besitzer des Geldes, was wirklich sein ist, auch unversehrt zurückerstatte.

Wie sehr er aber dabei seine wahre Stellung zu dem Hausherrn als dessen Knecht verkannt hat, als welche ihn zum Arbeiten und Wirken im Dienste und für das Interesse seines Herrn verpflichtete, das sagt ihm der scharfe Tadel, mit welchem der Herr ihm sogleich entgegentritt, V. 26: Es antwortete aber sein Herr und sprach zu ihm: *πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ.* Während der Hausherr also den beiden ersten Knechten das hohe Lob gespendet hatte: „Du guter und treuer Knecht", so nennt er jetzt diesen dritten einen schlechten und trägen Knecht, schlecht wiederum nicht im moralischen Sinne überhaupt, sondern in seiner Eigenschaft als Knecht, und als schlechter Knecht insonderheit durch die Trägheit erwiesen, die er gezeigt hat im Dienste und für das Interesse seines Herrn. Und mit dieser tadelnden Anrede verbindet sich nun ein Zurückgreifen auf jene erste Aeußerung des Knechtes, nach welcher derselbe von seinem Herrn wissen wollte, daß er da, wo er nicht gearbeitet habe, doch den Arbeitsertrag an sich nehme: *ᾔδεις, ὅτι θερίζω, ὅπου οὐκ ἔσπειρα, καὶ συνάγω, ὅθεν οὐ διεσκόρπισα*, so zwar, daß nun auf Grund dieser seiner Aeußerung ihm sofort vorgehalten wird, welches Verfahren diese Auffassung von dem Character seines Herrn ihm hätte gebieten müssen. Dann wird aber *ᾔδεις* nicht als eine Frage des Befremdens zu fassen sein: „Wußtest du, daß ich ernte u. s. w.", da zu einem solchen emphatischen Ausdruck des Befremdetseins das so unmittelbar schlagfertige Einfallen einer überführenden Schluß-

folgerung (ἔδει οὖν σε κ. τ. λ.) nicht passen will, — noch auch liegt in den Worten irgend ein Zugeständnis (de Wette), auch kein ironisches (Lange), sondern sie geben, lediglich um jene Schlußfolgerung darauf zu gründen, die Worte des Knechtes einfach citirend wieder: „Du schlechter und träger Knecht, du wußtest (sagst du), daß ich ernte, wo ich nicht gesäet habe, und sammle von daher, wo ich nicht geworfelt habe", vgl. zu Luc. 19, 22, wo in dem Gleichnis von den anvertrauten Minen bei der gleichartigen Verhandlung zwischen Herr und Knecht der entsprechende Satz ᾔδεις ὅτι κ. τ. λ. als eine bloße Wiedergabe der Aeußerung des Knechtes eingeführt wird mit den Worten ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε. Die Schlußfolgerung aber, auf die es mit der Wiedergabe jener Aeußerung allein abgesehen ist, lautet V. 27: ἔδει οὖν σε (einige Zeugen haben σε οὖν) βαλεῖν τὸ ἀργύριόν μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ, d. i. „somit hättest du (wenn du nicht selbst mit meinem Gelde für mich arbeiten wolltest) mein Geld den Wechslern hinwerfen sollen, und bei meiner Rückkunft hätte ich (ἐγώ, d. i. ich meinerseits als der, von dem du ja wußtest, daß ich ernte, wo ich nicht gesäet habe u. s. w.) davongetragen das Meine (nicht ungenützt und ungemehrt, wie du es mir wiederbringst, V. 25, sondern) mit Zinsen". Der Ausdruck „hinwerfen" betont in diesem Zusammenhang nicht nur das Müheloſe des geforderten Verfahrens (Meyer, Weiß, Keil u. a.), sondern besagt, daß er sich überhaupt des Geldes hätte entledigen sollen. Ἀργύριον βάλλειν ist nirgends ein bloßes Deponiren, sondern schließt überall ein, daß man sich des Geldes entäußert, vgl. Kap. 27, 6 und die ähnlichen Stellen Marc. 12, 41 ff. Luc. 21, 1 ff. Joh. 12, 6. Der Sinn der Worte ist also nicht, wie er allermeist aufgefaßt wird, der Knecht hätte doch wenigstens ein relativ müheloſes Geschäft mit dem Gelde machen sollen, sondern er hätte, statt das Geld in seiner Verwahrung zu behalten, sich desselben entledigen müssen in die Hände anderer. Nur so verstanden wird die Forderung auch wirklich zu einer strengen Folgerung aus der gegebenen Prämisse. Denn wenn er von dem Besitzer des ihm anvertrauten Geldes zu wissen glaubte, daß es ihm darum zu thun sei, den

Ertrag von der Arbeit anderer sich zuzueignen, dann durfte er, da er nicht arbeiten wollte mit dem Gelde zu Gunsten des Besitzers, auch dessen Geld nicht in seiner Verwahrung behalten, wo es ganz gegen die Absicht des Besitzers ungenützt und ungemehrt liegen blieb, sondern war verpflichtet, sich des Geldes zu entledigen in die Hände solcher Leute, welche willig sind, anvertrautes Geld durch ihre Arbeit für den Besitzer gewinnbringend zu machen, das sind die Wechsler. So hätten dann diese die Arbeit gethan, zu welcher er selbst nicht willig war, und der Hausherr hätte seinerseits seinem vorausgesetzten Character gemäß den Zinsertrag von ihrer Arbeit an sich nehmen können. Es ist also nicht so, daß das σε im ersten und ἐγά im zweiten Satzgliede sich betont gegen übergestellt wären, um hervorzuheben, wie der Herr seinen Zweck erfüllt hätte, wenn der Knecht das Seine gethan hätte (gegen Weiß, auch die Lesart σε οὖν würde eine solche Betonung des σε keineswegs nöthig machen). Denn die Meinung kann unmöglich die sein, daß der Knecht, wenn er nun das Geld den Wechslern hingeworfen hätte, damit als ein guter und treuer Knecht wirklich seine Schuldigkeit gethan hätte, sondern nur, daß er dann gethan hätte, was er auch von jenem falschen, mißtrauischen und eigensüchtigen Standpunkt aus, auf den er sich seinem Herrn gegenüber gestellt hatte, ihm als dem Besitzer des Geldes schuldig war. Dagegen so, wie er wirklich gethan hat, indem er das Geld seines Herrn in seiner Hand behielt, ohne es doch nutzbar zu machen, hat er, der doch zu wissen glaubte, wie interessirt sein Herr war, sich gerade an dessen Interesse positiv versündigt.

Dessen hat ihn der Herr aus seinem eigenen Munde überführt, und darum fährt er nun gebietend fort (wem er das Gebot giebt, ist nicht ausdrücklich gesagt, zu denken ist im Unterschied von den bisher genannten Knechten an die Diener, die sein persönliches Gefolge bilden), V. 28: „So nehmet nun von ihm das Talent, und gebet es dem, der die zehn Talente hat.“ In Wahrheit ist also der Hausherr keineswegs der harte Mann, als welchen der Knecht ihn zu kennen meinte, der den guten und treuen Knechten zuletzt den Ertrag ihrer Arbeit sammt dem ihnen geliehenen Kapital doch wieder abnähme. Den beiden ersten

Knechten hat er nicht nur beides gelassen, sondern ihnen dazu verheißen, daß er sie über vieles setzen wolle im Vergleich mit dem Geringen, woran sie ihre Treue bewiesen. Aber diesem Knechte, der sein empfangenes Talent ungenützt und ungemehrt wiederbringt, läßt er nun in der That dasselbe abnehmen, jedoch auch hier nicht, um es etwa an sich zu nehmen, sondern sie sollen es dem geben, der die zehn Talente hat. Und dieser auffallende Befehl, nach welchem sie das Eine Talent dem abnehmen sollen, der außer ihm nichts hat, und dem geben, der bereits zehn Talente hat, wird begründet mit einem sprüchwörtlichen Erfahrungssatz (vgl. Kap. 13, 12. Marc. 4, 25. Luc. 8, 18), der durchaus zu der Rede des Hausherrn im Gleichnis gehört, und keineswegs von Jesu dem Gleichnis als Deutung hinzugefügt ist (gegen Weiß, vgl. Luc. 19, 25 u. 26), V. 29: „Denn jedem, welcher hat, wird gegeben werden, und er wird in Ueberfluß gesetzt werden (*περισσευθήσεται* wie Luc. 15, 17); was aber den Nichthabenden betrifft (*τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος* ist nach entscheidenden Zeugen zu lesen als voranstehender Genit. absolutus, nicht mit der Rec. *ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος*), so wird auch, was er hat, von ihm genommen werden.“ Dieser sprüchwörtliche Satz stellt es als eine allgemeine Regel hin, es werde dem (viel) Besitzenden zu dem Vielen, was er schon hat, noch mehr zufallen, so daß sein ohnehin reicher Besitz zum Ueberfluß wird, dagegen dem (relativ) Besitzlosen auch das Wenige, was er noch hat, verloren gehen, so daß der relative Mangel zum absoluten Mangel wird. Zur Begründung des gegebenen Befehles aber konnte diese allgemeine Regel dem Hausherrn hier insofern dienen, als es vor Augen lag, daß in diesem Falle das „Nichthaben“ des Einen ebenso ein Product seiner Trägheit und seiner Untreue war, wie das „Haben“ des Anderen ein Product seines Fleißes und seiner Treue, also die befohlene Anwendung und Durchführung jener Regel nur ein Handeln vergeltender Gerechtigkeit. Und der hiermit gesetzten Vergeltung schließt sich dann für den trägen Knecht noch die positive Bestrafung an, welche der Hausherr an ihm zu vollziehen gebietet, V. 30: *καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*, d. i. „und den trägen Knecht werfet hinaus in die außen (außerhalb der

erleuchteten Festräume) befindliche Finsternis", vgl. zu Kap. 22, 13, wo das Gleichnis von dem königlichen Hochzeitsmahl mit demselben Strafurtheil abschloß. Obgleich also bisher von einer festlichen Feier der Rückkehr des Hausherrn in der Erzählung nirgends ausdrücklich die Rede war, indem die V. 21 u. 23 erwähnte *χαρὰ τοῦ κυρίου* nicht nur speciell auf ein solches Freudenfest bezogen werden durfte, so schwebt doch die naheliegende und aus andern Parabeln geläufige Vorstellung einer solchen Festfeier dem Erzähler thatsächlich vor. Und während für die beiden ersten Knechte jenes Eingehen in die Freude ihres Herrn auch die Theilnahme an dieser Festfreude selbstverständlich in sich schließt, so soll nun der träge Knecht aus den im Festlichte strahlenden Räumen des Herrenhauses hinausgestoßen werden in die licht- und freudenlose Finsternis, eine Ausstoßung, die dann für ihn ebenso selbstverständlich den Ausschluß von der Gemeinschaft des Hausstandes seines Herrn überhaupt bedeutet. So bildet dann dieses Strafurtheil *ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* in der Sache allerdings den Gegensatz zu jenem belohnenden Worte an die beiden ersten Knechte: „Gehe ein in die Freude deines Herrn." Ueber die von Jesu selbst als dem Erzähler der Parabel noch hinzugefügten Worte: „Dort wird sein das [bekannte] Heulen und Knirschen der Zähne [der Verdammten], die sich als ein stehender Deutungszusatz ausschließlich auf den bildlichen Localbegriff *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* beziehen, ist wieder das zu Kap. 22, 13 bereits Gesagte zu vergleichen.

Mit diesen Worten schließt dann aber auch schon das ganze Redestück ab, dessen Inhalt unsere Parabel bildet. Denn ohne daß noch ein weiteres anwendendes oder erläuterndes Wort beigefügt wäre, welches sich auf das Ganze des Gleichnisses zurückbezöge, beginnt mit V. 31 jene den Schluß der ganzen eschatologischen Rede ausmachende weißagende Bildrede von dem Gericht über alle Völker, welches der Menschensohn in der Stunde seiner Zukunft in der Weise halten wird, daß er ihnen das seligmachende oder das verdammende Urtheil spricht, je nachdem sie sich freundlich oder feindselig erwiesen haben gegen seine Jünger auf Erden, die seine Brüder sind, so daß, was ihnen erwiesen wird, ihm selbst gethan ist. Hier also haben wir nicht wieder

eine neue Mahnung an die Jünger zur Bereitschaft auf die Parusie Christi, sondern eine für die leidensvolle Zwischenzeit bis zur Parusie den Jüngern gegebene trostreiche Zusicherung ähnlichen Sinnes wie Kap. 10, 40—42, welche sie dessen gewiß machen soll, wie theuer sie geachtet sind in den Augen ihres Herrn, während sie scheinbar aller Unbill der Welt ausgesetzt sein werden; und als eine Zusicherung dieses Sinnes bildet dann dieser dritte und letzte Abschnitt der eschatologischen Rede (V. 31—46) einen durchaus selbständigen Abschluß des Ganzen. Für die Lehrtendenz unserer Parabel ergiebt demnach ihr Context nur das, was wir aus ihrer Anknüpfung an die Mahnung des V. 13 bereits entnommen haben, daß sie nämlich insofern noch dem vorausgegangenen zweiten Abschnitt der eschatologischen Rede zugehört, als sie wieder eine neue Begründung für die Mahnung zur Bereitschaft auf den Tag der Zukunft Christi bieten will, wobei es jedoch ungewiß blieb, ob auch hier noch, wie bisher von Kap. 24, 36 an, die specielle Beziehung gerade auf die Ungewißheit der Zeit und Stunde der Parusie durchgreifend sei. Der Rückblick auf den Gang und Inhalt der bildlichen Erzählung belehrt uns jetzt, daß das Letztere nicht der Fall ist. Wol ist an einer Stelle der Erzählung (V. 19) von einer wider Erwarten langen Verzögerung der Rückkehr des Hausherrn die Rede gewesen, aber nur vorübergehender Weise, so daß diese Hinweisung auch gänzlich hätte fehlen können, ohne daß dadurch der Gang der Erzählung wäre im Wesentlichen geschädigt worden. Nur als ein Anhang zu dem zweiten Theil der eschatologischen Rede ist demnach unsere Parabel anzusehen, insofern sie zwar die auf die Bereitschaft für die Parusie gerichtete paränetische Tendenz mit ihm gemeinsam hat, nicht aber ebenso auch die in diesem zweiten Redetheile bisher durchgängig herrschende Beziehung auf jenes an seiner Spitze stehende Wort: „Von dem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, außer allein der Vater“ (24, 36).

Welche andere und besondere Gestalt aber hier die Mahnung zur Bereitschaft auf die Zukunft Christi gewinnt, das muß dann lediglich der Rückblick auf den Gang und Inhalt der Erzählung ergeben. Das läßt sich aber auch von daher unschwer bestimmen, sobald man sich das Wesentliche des Erzählungsverlaufes vergegen-

wärtigt. Von der Rückkehr eines verreist gewesenen Hausherrn war erzählt worden, der bei der Abreise sein Vermögen und damit die Wahrnehmung seiner Interessen in die Hand seiner zurückbleibenden Knechte gegeben hat, und der nun bei der Rückkehr den treuen Fleiß, mit welchem die einen in der Zwischenzeit das empfangene Gut für sein Interesse nutzbar gemacht haben, in der denkbar beglückendsten Weise belohnt, die selbstsüchtige Trägheit aber, in welcher ein anderer das Empfangene todt und nutzlos hat liegen lassen, in strenger Weise bestraft. Dürfen wir nun durch den Context, in welchem die Parabel steht, das als vorweg feststehend vorausnehmen, daß der Rückkehr des verreist gewesenen Hausherrn die Parusie Christi entspricht, so kann die Mahnung, welche eine Erzählung dieses Inhaltes hinsichtlich der Parusie den Jüngern geben will, keine andere sein als die, daß sie in den bevorstehenden Zeiten zwischen dem Hingang ihres Herrn und seiner Wiederkunft mit dem, was er scheidend in ihre Hand gegeben hat, in treuem Fleiße für ihn und seine Sache wirken sollen, indem solcher Treue in der Stunde der Zukunft Christi der herrlichste Lohn winke, der selbstsüchtigen Trägheit aber, welche einer thätigen Verwerthung des Empfangenen sich entziehen wollte, die schwerste Strafe drohe. Und zwar dient der erste Theil der Erzählung zunächst dazu, jenes zwiefache Verfahren mit dem Empfangenen in seiner Gegensätzlichkeit zu characterisiren, worauf der zweite und Haupt-Theil beides, einerseits den Lohn, und andrerseits die Strafe zeigt, welche in der Stunde der Zukunft Christi je nach ihrem Verhalten in dieser Hinsicht der Einzelnen warten.

Von hier aus werden wir nun dem Gange der Erzählung noch einmal deutend zu folgen haben.

Wenn in V. 14 als Grundlage der nachfolgenden Erzählung zunächst von einem Hausherrn gesagt war, welcher, im Begriff zu verreisen, seinen Knechten sein Vermögen übergab, so steht aus dem Contexte fest, daß Jesus hiermit seine Jünger hinweist auf seinen jetzt schon so nahe bevorstehenden Hinweggang aus dieser Welt, die bis dahin die Stätte seines Wohnens und Wirkens gewesen ist; und ebenso, daß der zu erwartenden Rückkehr des

verreisten Hausherrn, welche in der Erzählung von Anfang an in's Auge gefaßt war, die Wiederkunft des Menschensohnes entspricht, welche das Thema dieser ganzen eschatologischen Rede bildet [1]). Ist aber der verreisende Hausherr Jesus selbst, wie er gegenwärtig im Begriff ist, die Welt zu verlassen, so kann dem Vermögen des Hausherrn, welches er bei der Abreise seinen Knechten übergiebt, damit sie, da er nicht mehr in der Lage ist, die Verwaltung selbst zu führen, während seiner Abwesenheit an seiner Statt und in seinem Interesse es verwalten sollen, nur dasjenige Gut entsprechen, welches während des Weilens und Wirkens Jesu auf Erden sein ihm eigentümlicher Besitz und als solcher die Grundlage seines Wirkens war, welches er aber nun bei seinem Abschied in die Hand seiner Jünger giebt, damit sie nach seinem Hinweggang aus der Welt an seiner Statt es verwalten sollen zur Förderung seines Reiches auf Erden. Das können dann aber natürlich nicht irdische Güter und Gaben sein (Weiß), aber auch nicht, wie allermeist gedeutet wird (z. B. Stier, Meyer, Cremer u. a.), die geistlichen Gnadengaben oder Charismen, die ja erst der erhöhete Jesus mit der Ausgießung des heiligen Geistes seiner Gemeinde verliehen hat. Denn auch diese können doch nicht als das Vermögen des Herrn dargestellt werden, welches er, weil er selbst scheidet, nunmehr seinen Jüngern

---

[1]) Die gegentheilige Behauptung, daß das Gleichnis mit der Wiederkunft Christi überhaupt nichts zu thun habe, indem das Verreisen des Herrn in der Erzählung nur die Situation für die Erprobung der Knechte hergebe (Weiß), fordert selbstverständlich zu ihrer Ergänzung die Annahme, daß die Parabel hier in der eschatologischen Rede (und ebenso auch die ähnliche Lucasparabel an ihrer Stelle) nicht nur nicht in ihrem ursprünglichen, sondern auch in einem ganz verkehrten und sinnverwirrenden Zusammenhang stehe, und giebt so dem Evangelisten ein grobes sachliches Mißverständnis Schuld. Ueberdies müßte der Evangelist die Parabel nicht nur in V. 21. 23 u. 30, sondern auch, was Weiß zu rügen vergessen hat, schon in V. 19 durch seine sinnverwirrenden Einschaltungen verunstaltet haben, da doch auch die Worte *μετὰ δὲ πολὺν χρόνον* nur auf die Verzögerung der Wiederkunft Christi können hindeuten sollen, vgl. Kap. 24, 48 und 25, 5. Weiß nimmt dann nach Ausmerzung aller anstößigen Stellen frischweg an, daß unsere Parabel vielmehr mit der von dem ungerechten Haushalter im 16. Kapitel des Lucasevangeliums ein Gleichnispaar gebildet habe. Aehnlich Holtzmann. Das ist ein Spielen mit Möglichkeiten.

zur Verwaltung übergiebt, sondern nur etwa als eine subjective Ausrüstung, die ihnen für die Aufgabe der Verwaltung jenes eigentlichen Besitzobjectes nachträglich zu Theil wurde. Dazu kommt, daß, wenn diese Deutung richtig wäre, das mit einem dunkeln Bilde erst auf Pfingsten weißagende Gleichnis den Jüngern damals noch unverständlich gewesen sein würde, während eine andere Deutung ihrem Verständnis unmittelbar nahe lag. Sein Vermögen nämlich, welches der Hausherr seinen Knechten übergiebt, ist vielmehr einfach und ausschließlich das Wort des Herrn oder das Evangelium (so mehrere alte Ausleger, neuerdings richtig nur Hofmann zu Luc. 19, 11 ff.), das Wort vom Reich, mit dessen Verwaltung Jesus, indem er selbst die Welt verläßt, seine Jünger beauftragt. Also auch das Wort wiederum nicht als Besitzobject in dem Sinne, daß man des in ihm dargebotenen Heiles im Glauben theilhaftig geworden ist, sondern in dem Sinne, daß man Macht und Vollmacht hat, es selbst zu verkünden und auszubreiten. Denn dem Acte der Uebergabe im Gleichnis kann ja nicht diejenige Thätigkeit Jesu an seinen Jüngern entsprechen, durch welche er den Glauben an das Wort in ihren Herzen gepflanzt, und sie damit erst zu seinen Jüngern gemacht hat, sondern nur die besondere Bevollmächtigung, durch welche er die, welche schon seine ihm und seinem Worte anhangenden Jünger waren (*τοὺς ἰδίους δούλους*), zu Verkündigern dieses seines Wortes einsetzt gegenüber der Welt. Auch z. B. 1 Tim. 6, 20 (vgl. Wiesinger, van Oosterzee, von Hofmann z. d. St.) heißt das Wort des Herrn in diesem Sinne *ἡ παραθήκη*, das den Seinen anvertraute Gut. Gleichwie also — so ist zu deuten — ein Hausherr, als er verreiste, seine Knechte rief und ihnen für die Zeit seiner Abwesenheit sein Vermögen zur Verwaltung übergab, so übergiebt Jesus, indem er die Welt verläßt, seinen Jüngern, die nun allein in der Welt bleiben, das, was sein ihm eigentümlicher Besitz war in der Welt, die Grundlage und das Mittel seiner irdischen Wirksamkeit, das Wort vom Reiche Gottes, daß sie nach seinem Hingang an seiner Statt frei und selbständig damit schalten und wirken sollen für sein Reich, so wie sie es bis dahin ihn selbst haben thun sehen.

Aber was kann es denn besagen wollen, wenn nun weiter von dem Hausherrn berichtet wird, er habe dem einen Knechte fünf, dem

andern zwei, dem dritten ein Talent gegeben, jedem nach seiner Fähigkeit? Man beachte den Punkt, auf welchem der Ton der Aussage liegt. Offenbar nicht darauf, daß das Gesammtvermögen in viele Theile zerlegt wurde, so daß jeder Einzelne einen andern Theil des Ganzen für sich empfing, sondern darauf, daß die den Einzelnen übergebene Vermögenssumme rücksichtlich ihrer Höhe jedesmal verschieden bemessen wurde, je nachdem der Empfänger befähigt war, eine größere oder nur eine geringere Summe zu verwalten. So verhält es sich aber auch mit dem Worte des Herrn, welches er scheidend seinen Jüngern anvertraut. Insofern es der Gesammtheit der Jünger übertragen wird, ist es das Wort in seiner ganzen Fülle und in seinem ganzen Reichtum, so wie Jesus es selbst verkündet hat. Insofern es aber den einzelnen Jüngern anvertraut wird, ist es sehr verschieden rücksichtlich seines Reichtums je nach der größeren oder geringeren Fähigkeit des Einzelnen, es in seinen Tiefen zu erfassen und in seiner Fülle zu verkünden. Wie also der Hausherr einem jeden seiner Knechte die von ihm zu verwaltende Vermögenssumme so hoch zumaß, wie gerade er sie zu übersehen und selbständig zu verwalten im Stande war, so daß einer eine große, ein anderer aber nur eine geringe, und ein dritter vollends nur eine geringste Summe empfing, so vertraut der Herr von den reichen Schätzen der Heilswahrheit, die in seinem Worte einheitlich beschlossen sind, dem Einzelnen seiner Jünger jedesmal so viel zur Verwaltung an, wie gerade er innerlich zu erfassen, zu durchdringen und lehrhaft zu verwenden vermag. In demselben Maße, in welchem er die Schätze des Wortes in diesem Sinne zu beherrschen fähig ist, in demselben Maße wird ihm auch die Macht und Vollmacht ihrer Verwaltung von dem Herrn übertragen, beispielsweise also einem in viel höherem, einem andern in viel geringerem, und einem dritten im geringsten Maße je nach dem großen oder geringen oder geringsten Maße von Fähigkeit, die einem jeden von ihnen eigen ist. Und wenn endlich von dem Hausherrn noch gesagt wurde, derselbe sei nach der Uebergabe des Vermögens an seine Knechte sogleich abgereist, was im Zusammenhang der Erzählung nur die Bedeutung haben konnte, daß er sie nach jener Uebergabe auch sofort ihrer eigenen Verantwortlichkeit überließ, so ist klar, daß auch die Hervorhebung

dieses besonderen Umstandes, der sonst sehr wohl hätte fehlen können, auf ein entsprechendes Verhältnis in der abgebildeten Sache hindeutet. Dann kann aber Jesus damit seine Jünger nur darauf hinweisen wollen, wie bald und wie unversehens sie sich ohne ihn in der Welt finden werden mit dem Beruf, die Träger und Verkünder seines Wortes auf Erden zu sein. Was ihm an seinen Jüngern noch zu thun übrig ist, ist eben nur dies, daß er das Evangelium vom Reiche Gottes als sein Vermächtnis in ihre Hand legt. Sobald er aber das gethan, wird er auch nicht länger mehr bei ihnen weilen, sondern alsbald werden sie sich dann von ihm allein gelassen, und damit vor die Aufgabe gestellt sehen, die ihnen anvertrauten Schätze des Wortes in unbeschränkter Selbständigkeit, aber auch mit voller Verantwortlichkeit zu verwalten. Wenn man freilich das Vermögen des Hausherrn auf die geistlichen Gaben deutet, dann muß man über diesen Zug entweder, wie die meisten Ausleger thun, stillschweigend hinweggehen, was unstatthaft ist, oder aber man kommt auf eine so wunderliche Deutung wie die, es liege hierin die möglichste Annäherung an die Thatsache, „daß Himmelfahrt und Pfingsten nahe zusammenfallen, freilich in umgekehrter Folge" (Lange).

Nachdem so die Aufgabe gekennzeichnet ist, vor welche die Jünger nach dem Scheiden ihres Herrn sich gestellt sehen werden, so zeigt nun die Erzählung noch in ihrem ersten Theile an dem Verfahren jener drei beispielsweise schon genannten Knechte das verschiedene Verfahren, welches die mit dieser Aufgabe betrauten Jünger einschlagen können. Und zwar zunächst an dem vorbildlichen Beispiel der beiden ersten Knechte, des einen, welcher viel, und des andern, welcher wenig empfangen hatte, wie die Jünger ihre Aufgabe nach dem Sinn und Willen ihres Herrn erfüllen sollen, so daß man sieht, wie es hierbei keinen Unterschied macht, ob einem viel oder wenig anvertraut worden ist. Gleich jenem ersten Knechte, der mit den empfangenen fünf Talenten in rühriger Thätigkeit Geschäfte machte, und eine gleich große Summe hinzuerwarb, so sollen die, welche viel empfangen haben, die ihnen anvertrauten Schätze des Wortes mit angestrengtem Fleiße wirksam und nutzbar machen, um damit einen dem reichen Maße des ihnen Anvertrauten entsprechend reichen Gewinn zu schaffen für die Sache

und das Reich ihres Herrn. Ganz ebenso aber sollen auch diejenigen thun, welche wenig empfangen haben. Gleichwie jener zweite Knecht, obgleich er nur zwei Talente empfangen hatte, sich doch rücksichtlich seines Fleißes und seiner Treue dem ersten völlig ebenbürtig erwies, indem auch er eine der empfangenen gleiche Summe hinzugewann, so können und sollen diejenigen, welchen wenig anvertraut worden ist, durch Anwendung gleichen Fleißes und gleicher Treue sich denen ebenbürtig erweisen, welche viel empfangen haben, indem sie, wenn auch nicht einen an sich ebenso reichen, so doch einen dem Maße des ihnen Anvertrauten ebenso voll entsprechenden Gewinn erwirken, und es so zwar nicht zu einem äußerlich gleich großen, aber doch zu einem innerlich gleichwerthigen Erfolge bringen, wie jene. Der Gewinn, welcher hier gemeint ist, kann, da er der Ertrag einer Arbeit mit dem Worte des Herrn sein soll, nur darin bestehen, daß Seelen gewonnen werden für das Reich des Herrn. Man kann dann, wenn man will, die Vergleichung auch auf den Punkt ausdehnen, daß in der bildlichen Erzählung der Gewinn zugleich eine Vermehrung des anvertrauten Kapitales selbst ist. „Wer mit dem Worte des Herrn Geschäfte macht, der mehrt es, indem es sich in dem Maße vervielfältigt, als Herzen dafür gewonnen werden, in welchen es eine Stätte hat“ (so von Hofmann zu Luc. 19, 11 ff. unter Berufung auf Apg. 12, 24: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο*). Ob aber eine so weit gehende Vergleichung auch von dem Autor der Parabel schon intendirt ist, bleibt doch zum mindesten zweifelhaft. Der Hauptpunkt der Vergleichung ist jedenfalls nur der, daß durch fleißiges Arbeiten mit dem anvertrauten Gut überhaupt Gewinn erzielt werde, und zwar ein dem Werth des Anvertrauten entsprechend werthvoller Gewinn. Daß aber dieser Gewinn bei Geldgeschäften in nichts anderem als eben wieder in Geld besteht, das ergab sich doch zu sehr von selbst aus der Natur des einmal verwendeten Bildes, als daß auch gerade dieses Verhältnis der Gleichartigkeit zwischen Arbeitsmittel und Arbeitsertrag nothwendig in die Deutung übertragen werden müßte.

Wenn aber so, wie das Beispiel des zweiten Knechtes gelehrt hat, diejenigen Jünger, denen nur Geringes anvertraut wurde, darum nicht weniger befähigt sind zur treuen und gewinnbringenden

Arbeit für die Sache ihres Herrn, so folgt hieraus, und kommt nun an dem Beispiel des dritten Knechtes zur bildlichen Darstellung, daß auch der, welchem nur das Geringste anvertraut wäre, darum nicht weniger verantwortlich und zur gewissenhaften Verwerthung des Anvertrauten verpflichtet ist, und durch Mißachtung dieser Verpflichtung nicht weniger schuldig wird. Denn wenn V. 18 von jenem dritten Knechte, der nur Ein Talent empfing, gesagt wurde, er sei hinweggegangen und habe das Talent in die Erde vergraben, und dabei besonders betont wurde, daß das Geld, mit dem er so verfuhr, das Geld seines Herrn war, in dessen Pflicht und Dienst er stand, so ist damit hingedeutet auf die Schuld, welche ein Jünger Christi auf sich laden würde durch ein gleiches Verfahren mit dem ihm anvertrauten Worte seines Herrn. Er würde ebenso pflichtvergessen wie jener Knecht handeln, wenn er, was von den Schätzen des Wortes ihm anvertraut ist, wäre es auch nur das Geringste, seiner bestimmungsmäßigen Wirksamkeit in der Welt und auf die Welt entzöge, und es nutzlos in der Verborgenheit ruhen ließe, ebenso pflichtvergessen darum, weil, der es ihm anvertraut hat, Christus sein Herr ist, der von seinen Jüngern und Dienern nicht bloße Verwahrung, sondern treue und gewinnbringende Verwerthung des anvertrauten Gutes zu fordern berechtigt ist. Hierin ist auch das tertium comparationis des Vergrabens in den Erdboden schon mit ausgedrückt. Eine Geldsumme in die Erde vergraben, scheint wol die sicherste Weise der Aufbewahrung zu sein; in Wahrheit aber wird dadurch das Geld dem Handel und Wandel in der Welt, für welchen es doch da ist, in der denkbar vollständigsten Weise entzogen, und so zu einem werth- und nutzlosen Ding gemacht. Aus diesem Grunde ist es ein sprechendes Bild für das Verfahren dessen, welcher meint, das ihm anvertraute Wort des Herrn in sicherer Verborgenheit bei sich behalten zu dürfen; denn indem er es dem Weltverkehr entzieht, entzieht er es seinem bestimmungsmäßigen Zweck, welcher ist, daß es der Welt verkündigt werde, und macht es auf diese Weise, so viel an ihm ist, zwecklos und nutzlos. Die besonderen Ausdeutungen der Erde für sich entweder auf den irdischen Sinn und Wandel, in welchen der Träge versinkt (Stier), oder auf die irdische Gesinnung, durch welche er das

himmlische Gut unfruchtbar macht (Tiersch), oder auf das Fleisch, in welches der Geist vergraben wird (Lange), sind allegorisirende Anwendungen, die man nicht für Auslegung ausgeben sollte.

Auf den hiermit gegebenen Voraussetzungen fußt nun der zweite und Haupt-Theil der Erzählung, welcher einerseits die herrliche Belohnung und andrerseits die schwere Bestrafung weißagend schildert, die in der Stunde der Zukunft Christi den Jüngern zu Theil werden wird, je nachdem sie es dem ersten und zweiten, oder aber dem dritten Knechte gleich gethan haben. Freilich, wie die Rückkehr des Hausherrn erst nach einer unerwartet langen Zeit erfolgte (V. 19), so wird auch die Wiederkunft des Herrn länger auf sich warten lassen, als die Jünger wol meinen. Das wird auch in diesem Gleichnis wieder (vgl. Kap. 24, 48; 25, 5. Luc. 17, 22) ausdrücklich vorausgesagt, damit keiner etwa um deswillen in seiner Treue laß werde, oder dadurch in seiner Untreue sich bestärken lasse, indem er für ein Ausbleiben des Tages der Zukunft Christi achtet, was nur eine Verzögerung desselben ist. Wie lange der Herr auch verzieht, er wird dennoch so gewiß wiederkehren, wie der Hausherr des Gleichnisses, und wird dann wie jener Rechenschaft fordern von seinen Jüngern (V. 19b). Und wie nun jener erste Knecht freudig hintrat vor seinen Herrn und in demüthiger Freude es rühmt, daß er mit den empfangenen fünf andere fünf Talente gewonnen habe (V. 20), so werden alsdann diejenigen, welche mit dem reichen Maße des ihnen Anvertrauten in Fleiß und Treue gearbeitet haben, in großer Freudigkeit vor dem Herrn erscheinen können, weil in demüthiger Freude über den entsprechend reichen Gewinn, welchen sie mit dem reichen Maße des Empfangenen für den Herrn und sein Reich haben erwirken dürfen. Und wie jenem ersten Knechte das Lob eines rechten und treuen Knechtes, so wird ihnen alsdann von ihrem Herrn das Lob eines rechten und treuen Dieners Christi werden. Und mit diesem Lobe ein Lohn, so über alle Maßen reich und herrlich wie der, welchen die Worte des Hausherrn jenem Knechte zusprechen. Weil derselbe über weniges treu gewesen sei, sagt der Hausherr, so wolle er ihn über vieles setzen. So wird der Herr denjenigen Jüngern, welche diesseits in der Verwaltung seines

Wortes ihre selbstlose Treue ihm bewiesen haben, in dem dann zu errichtenden künftigen Gottesreiche Macht geben über so Großes, daß im Vergleich damit das ihnen bisher anvertraut Gewesene nur ein geringes war. Was ihnen damit verheißen wird, ist dann aber nicht, daß sie im künftigen Gottesreiche großen Gutes theilhaftig werden sollen als Gegenstand beseligenden Genusses, sondern daß in dem Organismus des künftigen Gottesreiches große Macht in ihre Hand gegeben werden soll als Substrat eines neuen noch viel reicheren und umfassenderen Wirkens, als das im Diesseits ihnen beschieden gewesene, wo als Substrat und Mittel ihres Wirkens eben nur das Wort ihnen anvertraut war. Wenn aber so großes ihnen untergeben werden soll, nachdem doch der Herr selbst wiedergekommen ist zur Aufrichtung seines Reiches, so setzt das ihre Erhebung zu Theilhabern an der freien Herrschermacht ihres Herrn voraus. Und eben diese Erhebung ist es, welche dann das Wort „gehe ein in die Freude deines Herrn" bildlich ausdrückt, und nicht etwa nur, wie gewöhnlich erklärt wird, im Allgemeinen das Eingehen in die Seligkeit des Reiches Christi. Wie der Hausherr des Gleichnisses mit jenem Worte den Knecht an dem Freudenzustand Theil nehmen heißt, in welchem er als der Herr sich befindet, so wird Christus alsdann seine treuen Jünger des freudenvollen Lebensstandes mittheilhaftig machen, der ihm selbst, ihrem Herrn, vermöge seiner göttlichen Machtherrlichkeit eigen ist.

Das alles gilt aber nicht etwa nur von denen, welche wie jener erste Knecht mit dem reichen Maße des ihnen Anvertrauten auch eine besonders reiche Frucht gewirkt haben, sondern ganz ebenso auch von denen, welche, wie jener zweite Knecht, durch Erweisung gleichen Fleißes und gleicher Treue einen, wenn auch an sich minder reichen, so doch dem geringen Maße des ihnen Anvertrauten ebenso voll entsprechenden Gewinn erzielt haben. Das ist es, was nun der ungekürzt sich wiederholende Bericht von den ganz gleichen Vorgängen bei der Rechenschaftsablage des zweiten Knechtes lehren will, V. 22 u. 23. Mit der gleichen Freudigkeit und demüthigen Freude wie die Ersteren werden auch die Letzteren vor dem Herrn erscheinen können in der Stunde seiner Zukunft, und werden dasselbe Lob eines rechten und treuen Dieners bei

ihrem Herrn finden, und denselben über alle Maßen reichen und herrlichen Lohn empfangen, der bildlich ausgedrückt ist in dem Worte: „Ueber weniges warst du treu, über vieles will ich dich setzen; gehe ein in die Freude deines Herrn.“ Der Unterschied also, welcher im Diesseits zwischen ihnen bestand rücksichtlich des Größeren oder Geringeren, was in der Verwaltung des Wortes ihnen anvertraut war, wird verschwinden gegenüber der hohen Macht- und Ehrenstellung, zu welcher um der gleichen Treue willen, die sie bewiesen haben, beide gleicherweise dann werden erhoben werden.

So groß und herrlich aber dieser Lohn ist, welcher den treuen Jüngern von dem Herrn zu Theil werden wird in der Stunde seiner Wiederkunft, so schwer ist auch andrerseits die Strafe, welche er über diejenigen verhängen wird, die das ihnen anvertraute Wort todt und nutzlos haben liegen lassen. Das zeigen nun endlich die Vorgänge bei der Rechenschaftsablage des dritten Knechtes. Und zwar wird, indem dem Knechte zuerst eine ihn vermeintlich rechtfertigende Erklärung seiner Handlungsweise in den Mund gelegt ist, an dieser Stelle der Parabel zunächst die selbstische Sinnesart genauer characterisirt, welche einer solchen Handlungsweise, wie sie in dem Verfahren des Knechtes bildlich gezeichnet war, zu Grunde liegt; zugleich aber durch die Widerlegung, welche dem Rechtfertigungsversuch des Knechtes von dem Hausherrn zu Theil wird, der Wahn zerstört, als bleibe, wer so denkt und thut, immerhin noch in seinem Rechte gegen den Herrn. Wie nämlich jener dritte Knecht seine Unthätigkeit selbst darauf zurückführt, daß ihm der Hausherr als ein harter Mann erschienen sei, der andere arbeiten lasse, um den Ertrag ihrer Arbeit an sich zu nehmen, und daß er darum sich nicht zu einer Arbeit habe entschließen können, von der er befürchten zu müssen glaubte, sie werde doch nicht ihm, sondern dem Hausherrn zu Gute kommen, so würde in der gleichen Unthätigkeit eines Jüngers Christi sich nichts anderes offenbaren, als die ungebrochene Selbstsucht des Herzens, die ihn, obgleich er in Christo seinen Herrn erkannt hat, doch in Wahrheit dem Herrn und seiner Sache innerlich fremd bleiben läßt. Wer noch in solcher ungebrochenen Selbstsucht des Herzens dem Herrn gegenübersteht, der muß es ja freilich als eine Härte

empfinden, daß er die Arbeit seines Lebens, statt dem eigenen Selbst und dessen zeitlichen Interessen, der Sache Christi und den Interessen seines Reiches weihen soll, und die selbstische Furcht, er werde von aller Mühe und Arbeit im Dienste des Herrn für sich nichts haben, wird ihn unwillig machen zu jeder selbstverleugnenden Thätigkeit mit dem ihm anvertrauten Worte. Und, gleichwie der Knecht sich wegen des Vergrabens des Geldes sogar gerechtfertigt dünkt, weil er doch das Geld dem, welchem es gehört, verwahrt habe und ihm wiedergeben könne, was sein ist, so könnte dann, wer auf diesem selbstischen Standpunkt steht, sich der Vorstellung hingeben wollen, er bleibe immer noch in seinem Rechte gegen den Herrn, wenn er dessen ihm zur Verkündigung anvertrautes Wort nutzlos bei sich behält und verbirgt, weil er es ja zuletzt doch so, wie es ihm anvertraut ist, wieder zurückgeben könne in die Hände dessen, von dem er es hat, ohne durch seine Unthätigkeit die Sache Christi positiv geschädigt zu haben. Wie verkehrt und selbstbetrügerisch aber diese Vorstellung ist, das soll nun die Antwort lehren, welche der Hausherr dem Knechte auf seinen Rechtfertigungsversuch giebt, V. 26 u. 27. Wenn jener Knecht — dahin ging die ihm ertheilte Antwort — seinen Herrn als einen harten Mann zu kennen glaubte, der andere arbeiten lasse, um den Ertrag ihr Arbeit an sich zu nehmen, und er sich darum der Arbeit mit dem anvertrauten Gelde nicht unterziehen wollte, dann war er verpflichtet, sich dieses Geldes, statt es zum Schaden des Besitzers nutzlos zu vergraben, vielmehr überhaupt zu entledigen, und es solchen zu überlassen, die zur gewinnbringenden Verwaltung desselben sich willig finden ließen, so daß dann doch der Besitzer zu seinen Zinsen gekommen wäre. So würde aber auch einem Jünger, dem die Forderung selbstverleugnender Arbeit im Dienste und für die Sache des Herrn eine unbillige Härte zu sein dünkt, und der sich darum zur thätigen Mitarbeit an der allen Jüngern des Herrn befohlenen Verkündigung und Ausbreitung seines Wortes an seinem Theile nicht entschließen kann, hieraus die Verpflichtung entstehen, dann auch für seine Person überhaupt zurückzutreten von dem Dienst am Worte des Herrn, welches seinen Jüngern anvertraut ist, und dasselbe, sofern es auch ihm anvertraut war, solchen zu über-

lassen, welche bereit sind, damit zu arbeiten und dem Herrn die Frucht zu schaffen, die er davon haben will. Dabei liegt als Voraussetzung zu Grunde, daß, wie auf dem Gebiet des irdisch-geschäftlichen Lebens sich allezeit Leute finden, welche willig und bereit sind, eine Geldsumme, deren sich der zuerst bestellte Verwalter entledigen wollte, an seiner Statt zu übernehmen und sie für den Besitzer gewinnbringend zu verwerthen, so auch auf dem Gebiet der Arbeit im Reiche Gottes das Wort des Herrn, auch wenn sich einzelne Jünger von ihm lossagen und dem Herrn den Dienst an seinem Worte aufkündigen wollten, doch allezeit genug willige Herzen und Hände finden wird, welche bereit sind, für jene einzutreten und die von ihnen verweigerte Arbeit mit dem Worte zu thun. So geschieht dann der Sache des Herrn kein Schade dadurch, daß der oder jener Einzelne sich offen von ihr lossagt, als ob irgend welche bestimmte Personen ihr unentbehrlich wären, wol aber durch den, der seine Eigenschaft als Bekenner und Vertreter des Wortes Christi meint festhalten zu dürfen, während er sich doch der Arbeit seiner Verkündigung und Ausbreitung entzieht, und es vor der Welt verbirgt, in welcher für das Reich des Herrn zu wirken und zu werben es bestimmt ist, ebenso wie der Besitzer eines großen Vermögens durch den Rücktritt des einen oder andern Verwalters, für den sich genug andere finden, nicht geschädigt wird, wol aber, wenn ein solcher die ihm anvertraute Summe, statt sie in Handel und Wandel zu verwerthen, in die Erde verscharren wollte. Nur mit dieser Deutung ist die Schwierigkeit, welche diese eigentümliche Vorhaltung des Hausherrn an den Knecht der Auslegung darbietet, dem Sinne der Worte im Zusammenhang der Erzählung wirklich entsprechend gelöst. Denn gewiß darf man nicht, wie manche Ausleger thun, über diese ganze Vorhaltung in der Deutung stillschweigend hinweggehen, man müßte denn annehmen wollen, daß das ganze Gespräch zwischen dem dritten Knechte und dem Hausherrn in Wahrheit ebenso nichtssagend und für die Sache nichtsbedeutend wäre, als es ausführlich und eigentümlich ist. Und das wird auch nicht besser durch die Bemerkung, es solle dadurch nur überhaupt die Unentschuldbarkeit der Unthätigkeit eines Dieners Christi an einem concreten Beispiele gezeigt werden (Meyer zu Luc. 19, 20—23). Denn wie konnte

der Autor der Parabel diese Unentschuldbarkeit an einem Gespräche zeigen wollen, dessen Inhalt auf die Thätigkeit oder Unthätigkeit eines Dieners Christi in keiner Weise paßt und hierauf keinerlei bestimmte Anwendung erleidet? Kaum minder nichtsbedeutend aber wäre die Vorhaltung auch dann, wenn damit dem, welchem sie gilt, nur gesagt sein sollte, er hätte doch wenigstens etwas mit dem Anvertrauten anfangen sollen (Stier), wobei ja die Hauptfrage, was er denn damit hätte anfangen sollen, wenn er nicht damit arbeiten wollte, nicht nur ohne Antwort bleibt, sondern auch keine Antwort verträgt. Und eben darin gehen auch die übrigen Ausleger irre, welche eine bestimmte Deutung versuchen, daß sie ein Verfahren herausbringen zu müssen meinen, welches einem Jünger Christi, der nicht selbständig und selbstthätig mit dem Anvertrauten arbeiten will, in zweiter Linie immer noch offen und gestattet bliebe, so daß er damit vor dem Herrn am Tage der Rechenschaft bestehen könnte. In diesem Sinne hat man entweder so augenscheinlich Fremdartiges und Ungereimtes eingetragen, wie, daß wer nicht gearbeitet hat, wenigstens hätte beten sollen (Godet, zu Luc. 19, 23); oder aber man hat den Anschluß an die regsten Leiter und Glieder der Gemeinde gefordert finden wollen (Lange, ähnlich schon Olshausen), oder daß, wer die Verantwortlichkeit selbständiger Arbeit nicht haben will, wenigstens seine Gabe andern zur Verfügung stelle (Cremer). Aber das Eine wie das Andere hätte doch in der bildlichen Erzählung nur durch die Forderung eines Anschlusses an die begabteren Mitknechte ausgedrückt werden können, und nimmermehr durch die Forderung, das Geld den Wechslern hinzuwerfen, die dann doch erst durch die Aufnahme des hingeworfenen Geldes überhaupt in den Dienst des Hausherrn eintreten würden. Daher denn Hofmann (zu Luc. 19, 23) endlich den Gedanken so künstlich gewendet hat: „Wer sich selbsteigener Ausbreitung der Lehre Jesu nicht unterziehen will, kann solchen, die ein Lehrgeschick haben, ohne von Jesu selbst schon in Dienst genommen zu sein, dazu behülflich sein, das zu thun, was er sich selbst nicht zumuthet.“ Aber auch hier, wie von allen eben genannten Auslegern ist einmal übersehen, daß nach Matthäus (V. 15) auch dem trägen Knechte das Eine Talent *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν* anvertraut war, daß

er also ganz ebenso befähigt, und darum auch ganz ebenso verpflichtet war, mit dem ihm Anvertrauten selbständig und selbstthätig zu arbeiten, wie alle übrigen Knechte mit dem Ihren. So ist auch auf dem Gebiet des Reiches Gottes einem jeden anvertraut, was seiner Fähigkeit entspricht, es sei viel oder wenig, aber dann ist auch die Pflicht der selbsteigenen treuen Arbeit mit dem Anvertrauten für jeden die gleiche, und es ist eine an sich unmögliche Vorstellung, daß ein Jünger sollte berechtigt sein, die Verantwortlichkeit für das, was ihm anvertraut ist, auf fremde Schultern abzuwälzen, oder die Arbeit, die ihm befohlen ist, auf andere zu übertragen. Zum andern aber ist bei allen jenen Auffassungen außer Acht gelassen, daß der Hausherr mit jener Vorhaltung dem Knechte ja keineswegs sagen will, was seine Pflicht gewesen wäre als ein rechter und treuer Knecht, sondern daß er nur seinen Rechtfertigungsversuch aus seinen eigenen Worten und von dem an sich falschen Standpunkt seiner eigenen selbstsüchtigen Gesinnung aus widerlegt. Wer einmal dem Herrn und seiner Sache so selbstisch gegenübersteht, wie jener Knecht dem Hausherrn, wem der Anspruch des Herrn an seine Jünger, daß sie ihre ganze Lebenskraft und Lebenszeit in unermüdlich selbstloser Arbeit hingeben sollen in seinen Dienst und an seine Sache, eine unerträgliche Härte zu sein dünkt, so daß er es nicht über sich gewinnen kann, eine solche Forderung zu erfüllen, der wird damit, daß er gleichwol fortfährt, für einen Bekenner und Vertreter des Wortes Christi gelten zu wollen, und auf diese Weise den ihm anvertrauten Schatz des Wortes unthätig und nutzlos bewahrt, in der Stunde der Zukunft Christi so wenig gerechtfertigt sein, daß es ihn vielmehr noch weniger schuldig machen würde, wenn er sich ganz davon losgesagt, seine Aufgabe andern überlassen, und so wenigstens die Sache des Herrn nicht positiv geschädigt hätte. Das ist der Sinn der Widerlegung, die jenem Rechtfertigungsversuch des Knechtes wird. Als verwandten Inhaltes sind zu vergleichen alle diejenigen Aussprüche Jesu, in welchen er die ganze Größe und Schwere der Forderung betont, die er an seine Jünger stellen muß, mit der unverkennbaren Tendenz, die Halbherzigen und selbstisch Gesinnten, denen das als unerträgliche Härte erscheinen muß, lieber ganz aus seinem Jüngerkreise zu entfernen.

Besonders gehört hierher der Abschnitt Luc. 14, 25—33, wo in den Gleichnissprüchen von den Kosten des Thurmbaus und von den Mitteln der Kriegführung die Mahnung deutlich ausgesprochen ist, daß man lieber ganz davon abstehe, sein Jünger sein zu wollen, als daß man die von dem Jüngerstande unabtrennbare Forderung völliger Selbstverleugnung unerfüllt lasse. Das Erste wäre dem Menschen noch besser als das Zweite. Vgl. auch Offb. 3, 15 u. 16.

Und so wird dann der Verschuldung, die in dieser selbstischen Trägheit liegt, auch die Strafe entsprechen, welche der Herr über einen solchen trägen und untreuen Jünger verhängen wird. Das vermeintliche Verdienst, daß er das ihm Anvertraute wenigstens festgehalten und aufbehalten habe, wird ihm so wenig als solches angerechnet werden, daß ihm vielmehr auch eben dieses nutzlos festgehaltene Gut alsdann ganz abgenommen werden wird. Wie nämlich der Hausherr auf Grund jener Widerlegung, die er dem Rechtfertigungsversuch des trägen Knechtes hat angedeihen lassen, sofort ihm sein Talent abnehmen läßt (V. 28), so wird denen, welche das ihnen anvertraute Wort des Herrn aufbehalten haben, ohne es fruchtbar zu machen, dasselbe in der Stunde der Zukunft Christi völlig entzogen, und sie damit der Stellung im Reiche Gottes, welche sie nur zum Schaden der Sache ihres Herrn bis dahin behauptet haben, völlig entkleidet werden. Und wie der Hausherr das, was er dem trägen Knechte nehmen läßt, dem hinzuzufügen gebietet, der bereits zehn Talente hat, so wird alsdann, was den Trägen entzogen wird, denen zu Gute kommen, welche in Fleiß und Treue reichen Ertrag für den Herrn gewirkt haben. Denn nicht nur wird der Herr den reichen Ertrag ihrer diesseitigen Arbeit auch in dem Gottesreiche der Zukunft ihnen belassen als ihren *στέφανος καυχήσεως*, ihre *δόξα* und *χαρά* (1 Thess. 2, 19 f., vgl. Hofmann zu Luc. 19, 24), sondern er wird ihnen darüber hinaus auch noch zum Ruhme anrechnen, was er an falschem Ruhme den Trägen nimmt, wird eben dadurch, daß er jenen falschen Ruhm der Trägen, als hätten sie auch mit dem bloßen Aufbehalten des ihnen anvertrauten Wortes ihre Pflicht gethan, in seiner Nichtigkeit aufdeckt und mit dem ihnen anvertraut gewesenen Wort von ihnen nimmt, den Treuen ihre *δόξα* und *χαρά*, die der Ertrag ihrer treuen Arbeit ist, noch

mehren und erhöhen, so daß sie um eben so viel reicher werden, als jene ärmer. In diesem Sinne wird dann, wie auf die Knechte des Gleichnisses bei der Rückkehr des Hausherrn, ebenso auch auf die Jünger Christi in der Stunde seiner Zukunft jener allgemeine Erfahrungssatz (V. 29) seine Anwendung finden: „Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, und wird die Fülle haben; wer aber nicht hat, dem wird auch, das er hat, genommen werden", ohne daß darin etwas anderes läge, als nur eine gerechte Schätzung und entsprechende Vergeltung der Treue der Einen, durch welche sie solche geworden sind, die da haben, in ihrem Abstand von der Untreue der Andern, welche sie zu solchen gemacht hat, die nicht haben, nämlich nichts, als was sie empfangen haben. Wenn wir so auch diesem besonderen Zuge, daß dem Treuen zu Gute kommt, was dem Trägen abgenommen wird, seine bestimmte Deutung gegeben haben, so haben wir damit nur gethan, was durchaus geschehen muß. Jene Anordnung, das dem Trägen abgenommene Talent dem zu geben, welcher zehn Talente hat, ist viel zu auffallend, und durch den sonstigen Zusammenhang der Erzählung viel zu wenig gefordert, als daß man, wie die meisten Ausleger thun, in der Deutung leicht darüber hinwegsehen dürfte, um so weniger, als auch die Berufung auf den Satz: „Wer da hat, dem wird gegeben werden" sich ja im Zusammenhang der bildlichen Erzählung lediglich auf diese Vermehrung der zehn Talente durch das Eine bezieht, und nicht, wie man allermeist in der Deutung fälschlich unterzuschieben pflegt, auf jenen großen Lohn, der den treuen Knechten nach V. 21 u. 23 zu Theil wurde. Nur der Umstand freilich, daß das dem Trägen abgenommene Talent allein dem, welcher zehn Talente hatte, zu Gute kommt, und nicht auch dem, welcher vier Talente hatte, verträgt in der Deutung keine Verwerthung. Aber er fordert sie auch nicht. Denn wenn der oben entwickelte Gedanke doch an einem von beiden illustrirt werden mußte, so bot sich hierfür der Inhaber der zehn Talente von selbst in erster Linie dar, weil die Hinzufügung noch des Einen Talentes um so auffallender hervortritt, je größer die Zahl der bereits vorhandenen ist. Damit ist also keineswegs verneint, daß die hierin gegebene Lehre auf alle treuen und fleißigen Diener Christi überhaupt Anwendung erleidet, wenn sie nur mit dem

Maße des ihnen Anvertrauten einen entsprechend reichen Ertrag gewirkt haben.

Wenn aber so dem träge und untreu gewesenen Jünger Christi, statt daß auch ihm eine neue Wirksamkeit in dem Gottesreiche der Zukunft zugewiesen würde, vielmehr selbst das völlig abgenommen wird, was im Diesseits ihm anvertraut war, so folgt ja daraus von selbst, daß für ihn im künftigen Gottesreiche überhaupt kein Raum ist, daher denn auch in der Lucasparabel von den anvertrauten Minen (vgl. Lucas 19, 24 ff.) eine noch weitere Bestrafung des trägen Knechtes nicht erwähnt wird. In unserer Parabel aber kommt auch die Ausstoßung aus dem Reiche Gottes am Schlusse noch ausdrücklich zur besonderen bildlichen Darstellung. Wie nämlich der Hausherr des Gleichnisses dem Befehl, dem trägen Knecht sein Talent abzunehmen, noch das Gebot hinzufügt, ihn hinauszuwerfen aus den im Festlichte strahlenden Räumen des Herrenhauses in die Finsternis, und ihn damit aus seinem Hausstand und Haushalt ausstößt, so wird Christus in der Stunde seiner Zukunft über jeden, der sich träge und untreu in seinem Dienste erwiesen hat, indem er das ihm anvertraut Gewesene ihm abnimmt, auch den Ausschluß verhängen aus seinem Reiche, dem Reiche des Lichtes und der Freude, und ihn überantworten dem Strafort der Verdammnis. „Dort wird sein das Heulen und das Knirschen der Zähne."

Die anvertrauten Minen.

(Matth. 19, 11—27.)

Die im Lucasevangelium aufbewahrte Parabel von den anvertrauten Minen, welche mit der des Matthäus von den anvertrauten Talenten viel gemeinsames hat, gehört nach dem Bericht des Lucas gleichfalls der letzten Zeit des Lebens und Lehrens Jesu an. Denn sie findet sich in dem mit Kap. 18, 31 beginnenden letzten Abschnitt seines Evangeliums, in welchem er, nun wieder in chronologischer Ordnung erzählend (vgl. Thl. I, Abth. 2, S. 145—149), den Ausgang des Lebens Jesu beschreibt. Aber

nicht (wie die Matthäusparabel von den Talenten) erst in der Leidenswoche und im Zusammenhang der letzten eschatologischen Rede ist nach Lucas Kap. 19 die Parabel von den Minen von Jesu gesprochen, sondern schon auf der Reise über Jericho nach Jerusalem zu dem Passafeste, welches ihm den Tod bringen sollte, näher, vor dem Wiederaufbruch Jesu von Jericho (vgl. V. 28), wo er in dem Hause des Zöllners Zachäus eingekehrt war. Nachdem nämlich Jesus von Zachäus mit Freuden in seinem Hause aufgenommen worden war (V. 6), hatte er im Gegensatz zu dem allgemeinen Murren, welches diese seine Einkehr bei dem Zöllner im Volke verursacht hatte (aber nicht mehr in Gegenwart der ganzen Volksmenge, als sollte man sich, wie Meyer will, alles von V. 8—27 Berichtete noch zwischen Thür und Angel verhandelt denken), zu Zachäus gesprochen: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, weil auch er Abrahams Sohn ist. Denn gekommen ist des Menschen Sohn, zu suchen und zu retten das Verlorene“ (V. 9 u. 10). Und an dieses zu Zachäus gesprochene Wort knüpft sich dann das Gleichnis in folgender Weise an, V. 11: *Ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολήν*. Ueber die Personen, zu welchen die Parabel gesprochen wurde, ist hiermit noch nichts weiter gesagt, als daß es die waren, welche jenes Wort an Zachäus gehört hatten. Denn eine Rückbeziehung auf irgend welche vorher schon näher bestimmte Personen hat das Pronomen *αὐτῶν* nicht, und bedarf es auch nicht, es meint einfach die bei dem Gespräch zwischen Zachäus und Jesus Mitanwesenden, für welche jenes letzte Wort Jesu ebensogut bestimmt war, wie für Zachäus selbst, indem ja Jesus, obgleich „zu Zachäus“ (*πρὸς αὐτόν*) redend, dennoch zugleich an die Umstehenden gewendet in der dritten Person von ihm gesprochen hat (weil auch er Abrahams Sohn ist). Wodurch aber Jesus sich veranlaßt sah, zu jenem Ausspruch, den sie gehört hatten, ihnen auch noch das folgende Gleichnis hinzuzufügen, welches doch so andersartigen Inhaltes scheint, das wird nun ausdrücklich erläutert durch die beiden mit *διά* eingeleiteten Infinitivsätze: *διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἰερουσαλὴμ αὐτόν, καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι*, d. h. „weil er nahe bei Jerusalem war, und sie mein-

ten, daß alsbald das Reich Gottes erscheinen werde" (ἀναφαίνεσθαι, „in sichtbare Erscheinung treten"). Die beiden Infinitivsätze gehören eng zusammen, so zwar, daß der erste seine Bedeutung nur als Grundlage des zweiten hat. Daß er schon nahe bei Jerusalem war, wurde dem Herrn insofern Anlaß zu dem Vortrag der nachfolgenden Parabel, als sich mit diesem Umstand bei den Anwesenden der Gedanke verknüpfte, daß die Erscheinung des Reiches Gottes alsbald zu gewärtigen sei. Aber auch wie sie gerade jetzt und in Folge jenes Ausspruches an Zachäus, den sie gehört hatten, auf diese Gedankenverknüpfung kamen, das ist doch unschwer zu sehen. Man versetze sich nur lebendig in die Situation. Von dichten Volksschaaren geleitet, hatte Jesus beim Einzug in Jericho vor allem Volk auf den Messiasnamen „Sohn Davids" gehört, mit welchem der Blinde am Wege ihn anrief, und hatte den Glauben des blinden Mannes, der ihn so rief, mit wunderbarer Heilung belohnt, wodurch alles Volk zu lautem Lobe Gottes begeistert wurde, Kap. 18, 35—43, so daß schon sein Einzug in Jericho zu einem öffentlichen Ereignis geworden war. Selbst in dem Murren der Unzufriedenheit, welches nach seiner Einkehr im Hause des Zachäus durch die ganze Menge ging (Kap. 19, 7), zeigt sich ja doch, wie sehr aller Augen auf ihn gerichtet, und alle Gemüther von dem Interesse für seine Person ausschließlich in Anspruch genommen waren. Und hierzu war nun noch jenes feierliche Wort Jesu an Zachäus gekommen, in welchem er sich selbst bezeichnet hat als den Sohn des Menschen, den Träger des den Söhnen Abrahams verheißenen Heiles. Wenn nun dieser Jesus, der nicht nur solche Huldigungen annahm, wie die des Blinden, sondern auch so von sich selbst redete, wie zu Zachäus, nachdem er schon in Jericho unter den begeisterten Lobgesängen des Volkes eingezogen war, von hier aus inmitten der immer mehr anwachsenden Schaaren der Festpilger nach Jerusalem hinaufzuziehen im Begriff und von dessen Thoren kaum noch eine Tagereise entfernt war, wie nahe lag da den aufgeregten Gemüthern die Erwartung, daß seine Ankunft in Jerusalem, wie es ja nachmals wirklich geschah und sogleich V. 28 ff. erzählt wird, zu einem öffentlichen festlichen Einzug als Messias in der Zionsstadt sich gestalten werde, und daß dann von der Gottes-

ſtadt Jeruſalem aus die ſichtbare Aufrichtung des meſſianiſchen Gottesreiches unmittelbar bevorſtehe. Hier wird nun aber auch beſtimmter erkennbar, daß die, zu welchen Jeſus die Parabel ſprach, ſolche waren, die an ihn als den Meſſias ſchon glaubten, und ſich in dieſem Glauben auch durch ſeine Einkehr bei Zachäus nicht irren ließen, was auch zu der Situation ſehr wohl paßt, da außer den Zwölfen doch nur diejenigen, welche auf der Feſtreiſe Jeſu nach Jeruſalem ſeine nächſte Umgebung und dauernde Begleitung bildeten, mit ihm in das Haus des Zöllners eingetreten, und ſo zu Ohrenzeugen ſeines Geſpräches mit dem Letzteren geworden ſein werden. Wenn aber ſo die auf die alsbaldige Erſcheinung des Reiches Gottes gerichtete Erwartung ſeiner ihn auf der Feſtreiſe begleitenden Anhänger dem Herrn den Anlaß zu der Erzählung der nachfolgenden Parabel gegeben hat, wobei es unbeſtimmt bleibt, ob ſie ihm durch ausdrückliche Ausſprache oder auf irgend andere Weiſe erkennbar wurde, — ſo ſteht zu erwarten, daß die Parabel ſelbſt dazu wird dienen ſollen, dem in dem *παραχρῆμα* ausgedrückten Irrtum jener Erwartung entgegenzutreten, und ihm in bildlicher Darſtellung entgegenzuſetzen, weſſen ſich Chriſti Jünger in Wahrheit von der künftigen Entwicklung des Reiches Gottes zu verſehen haben.

Mit einem *εἶπεν οὖν* neu eingeleitet beginnt dann die Erzählung ſelbſt: „Ein edelgeborener Mann reiſte in ein fernes Land, um ein Königreich für ſich in Empfang zu nehmen, und (dann) zurückzukehren.“ Es iſt nach Analogie der damaligen politiſchen Verhältniſſe des römiſchen Weltreiches, in welchem unter der Oberherrſchaft des Kaiſers eine Anzahl von kleineren Vaſallenſtaaten beſtanden, ein Mann von vornehmer Geburt vorgeſtellt, dem ein Königreich verliehen werden ſoll. Um aber dieſe Belehnung perſönlich in Empfang zu nehmen, muß er noch eine Reiſe unternehmen nach dem fernen Lande, in welchem der Sitz des Oberherrſchers iſt, und erſt, wenn er von dieſer Reiſe in die Ferne, welche eine längere Abweſenheit bedingt, zurückgekehrt iſt, wird er die Königsherrſchaft antreten. Davon, daß er auch ſchon vermöge ſeiner Abſtammung der geborene König des Landes geweſen ſei, iſt nichts geſagt, es iſt das ſichtlich erſt im Vorausblick auf die Deutung von den Auslegern eingetragen. Die Eigenſchaftsbezeichnung als *εὐγενής* weiſt ihm doch nur ſeinen Platz überhaupt in dem Stande an, aus

welchem regierende Fürsten hervorzugehen pflegen, und nur in diesem Sinne dient sie dazu, die folgende Aussage von dem Zweck seiner Reise vorzubereiten. Ob bei dieser Anlage der Erzählung, wie die meisten Ausleger behaupten, eine bestimmte Erinnerung an die ähnlichen Reisen vorgeschwebt habe, welche Herodes I. und später Archelaus nach Rom gemacht hatten, und bei der weiterhin erwähnten gegnerischen Gesandtschaft, die dem Edelgeborenen nachreist (V. 14), eine Erinnerung an die Gesandtschaft der fünfzig Juden, die dem Archelaus nach Rom nachreiste, Vorgänge, von denen der jüngste doch immerhin noch drei Jahrzehnte zurückläge, oder ob diese Züge nur überhaupt in Analogie mit den politischen Verhältnissen der Zeit frei gebildet sind, das läßt sich nicht entscheiden, ist auch ohne jede Bedeutung. Denn wenn auch das Erstere der Fall sein sollte, so wäre eine solche Erinnerung an irgend welche historische Einzelfacta doch immer nichts weiter, als nur ein äußerlicher Anhaltspunkt für eine ähnliche Gestaltung der bildlichen Erzählung; nimmermehr aber wäre man berechtigt, zu sagen, Jesus habe hier „seine Himmelfahrt mit der Reise des Herodes nach Rom verglichen", und diesen Umstand „zu den noch wenig beachteten Zügen der tiefen Demuth des Menschensohnes" zu rechnen (so z. B. van Oosterzee).

Noch vor der Abreise aber that nun der künftige König, was V. 13 gesagt ist: „Gerufen habend aber seine zehn Knechte (*δέκα δούλους ἑαυτοῦ*, ohne Artikel, eigentlich also „zehn Knechte von sich") gab er ihnen zehn Minen", was man, wie aus dem weiteren Verlauf der Erzählung hervorgeht, so denken soll, daß jeder von den zehn Knechten eine Mine erhielt. Die Frage, ob die Zehn seine sämmtlichen Knechte waren (Stier), oder nicht (v. Hofmann), muß man überhaupt nicht aufwerfen, da die Erzählung weder das Eine noch das Andere sagt, sondern eben nur, daß es zehn Knechte waren, die er rief, allerdings also kein beliebig gegriffener Bruchtheil, sondern eine einheitlich zusammengeschlossene Zahl, aus welcher dann jeder Einzelne die gleiche Mine empfing, und bezüglich derselben den gleichen Auftrag: *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς Πραγματεύσασθε, ἐν ᾧ* (so entscheidend bezeugt für *ἕως* [Rec.]) *ἔρχομαι*, d. h. „Treibt Handel, während ich komme." Der letztere Satz *ἐν ᾧ ἔρχομαι*

wird in seiner concinnen Ausdrucksweise nur dann wirklich verständlich, wenn man die prägnante Bedeutung erwägt, die hier in dem ἔρχομαι liegt, wo es der Edelgeborene beim Antritt seiner Krönungsreise spricht, welche keinen anderen Zweck und keine andere Bedeutung hat, als nur die, sein königliches Kommen in's Werk zu setzen. Wenn man nur dieses im Context gegebene Sachverhältnis im Auge behält, nach welchem das ἔρχομαι als Zweckbegriff in der That die ganze Reise unter sich beschließt, so kann man bei der einfach buchstäblichen Uebersetzung „während ich komme" bleiben, ohne dem ἔρχομαι die unmögliche Bedeutung „auf der Reise sein" unterzuschieben (Stier, van Oosterzee u. a.), oder eine doch kaum denkbare Brachylogie anzunehmen, vermöge welcher für die ganze Zeit der Abwesenheit nur kurz ihr Endpunkt genannt wäre (v. Hofmann), oder endlich aus dem Satze ἐν ᾧ ἔρχομαι einen künstlichen Relativsatz zu machen, welcher bedeuten soll: „Während dessen (eures Handeltreibens) komme ich" (Meyer). Mit der letzteren Umdrehung des Verhältnisses beider Sätze zu einander wäre überdies nicht einmal etwas gewonnen, da doch die Schwierigkeit, nämlich die Gleichsetzung der schließlichen Rückkehr, also eines bloßen Zeitpunktes, mit dem ganzen Zeitraum, in welchem Handel getrieben werden soll, auch bei dieser Umdrehung bestehen bleibt. Man hat nun freilich gemeint, diese Vertheilung von Minen an die Knechte, welche Handel damit treiben sollen, passe schlecht zu der politischen Stellung, welche in V. 12 dem Abreisenden angewiesen war. Aber darüber, daß der Edelgeborene nicht Waffen, sondern Geld an seine Knechte vertheilt, kann man sich nur dann wundern, wenn man übersieht, daß er bis dahin doch nur ihr Dienstherr, nicht aber ihr Kriegsherr ist. Und daß er ihnen nur eine so geringe Geldsumme wie je eine Mine (eine attische Mine nach verschiedener Berechnung circa 20 bis 25 Thlr., vgl. zu Matth. 18, 24) übergiebt, wird nur dann unverständlich, wenn man aus der entsprechenden Stelle des Gleichnisses von den Talenten (Matth. 25, 14) die Vorstellung herübernimmt, als handle es sich hierbei um die Verwaltung des Vermögens, welches der Abreisende zurückläßt. Aber davon ist hier gar nichts gesagt. Die Uebergabe der Geldsumme an die Knechte mit dem Auftrag, Handel damit zu

treiben, erscheint hier nicht motivirt durch das Bedürfnis, dem Vermögen des Verreisenden für die Zeit seiner Abwesenheit Verwalter zu bestellen, sondern ist lediglich eine freie Veranstaltung der Herrscherweisheit des künftigen Königs, deren Zweck nur darin besteht, daß gerade an dieser geringen Summe, die er seinen Dienern übergiebt, und an dieser unscheinbaren Thätigkeit, die er ihnen anweist, ihre Treue und damit ihre Verwendbarkeit für die Verwaltung seines künftigen Königreiches sich um so deutlicher erprobe.

Von den Knechten aber, die bereits im Dienste des Edelgeborenen stehen, noch ehe er sein Königreich in Empfang nimmt, geht nun die Erzählung über zu seinen Mitbürgern, den Bürgern also derselben Stadt, welcher er auch selbst bis dahin als Bürger angehört hat, um zu sagen, wie sie sich zu ihm gestellt haben, V. 14: „Seine Mitbürger aber haßten ihn, und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her sagend: Wir wollen nicht, daß dieser (τοῦτον, Bengel: istum, fastidiose loquuntur) herrsche über uns.“ Nur der Haß gegen seine Person also ist es, der sie zum Widerspruch gegen sein Königtum bewegt. Und so groß ist dieser ihr Haß gegen den designirten König, daß sie sich nicht scheuen, ihm mit ihrem Widerspruch selbst bis an den Thron des Oberherrn zu folgen, und selbst dieser höchsten Stelle gegenüber ihren trotzigen Eigenwillen geltend zu machen in ohnmächtigem Proteste: Wir wollen es nicht, daß er über uns herrsche.

In dem Folgenden finden wir uns dann schon sofort versetzt in den Zeitpunkt nach der erfolgten Rückkehr des nun mit königlicher Majestät und Macht bekleideten Edelgeborenen. Ueber das, was aus der Zeit seiner Abwesenheit noch von dem Geschäftsbetrieb der Knechte mit dem anvertrauten Gelde zu sagen gewesen wäre (vgl. Matth. 25, 16—18), ist hier hinweggegangen, weil es ja bei der nun folgenden Rechenschaftsablage der Knechte über die Ausrichtung des ihnen gewordenen Auftrages ohnehin zur Sprache kommen wird. Daher es V. 15 gleich heißt: Und es geschah, als er zurückgekehrt war, nachdem er das Königreich empfangen hatte, da sprach er, daß ihm gerufen würden diese Knechte, welchen er das Geld

gegeben, damit er erführe: *τίς τί διεπραγματεύσατο*, d. h. mit Auflösung der gedrängten Satzbildung, die zwei von Einem Subject prädicirte Fragesätze in einander verschlingt (Winer, Grammatik, S. 553): wer etwas und was er erhandelt hätte. So die gewöhnliche Uebersetzung von *διεπραγματεύσατο*. Denn da das Zeitwort *πραγματεύεσθαι*, welches schon V. 13 den speciellen Sinn hatte „Handelsgeschäfte treiben", hier nur mit *διά* im Sinne des seinen Zweck durchsetzenden Eifers verstärkt und mit einem Objectsaccusativ verbunden wiederkehrt, so wird die diesem Sachverhältnis entsprechende Bedeutung „erhandeln" aufrechtzuerhalten sein gegen die abschwächende Uebersetzung Meyer's: „was ein jeder unternommen hätte". So treten dann die zehn Knechte einer nach dem andern herzu, V. 16: „Es trat aber herzu der erste sagend: Herr, deine Mine hat zehn Minen hinzuerworben." Ausdrücklich heißt es *προσ-ειργάσατο* (nach anderer Lesart *προσηργάσατο*), der Sinn ist also nicht: Es sind aus der Einen Mine im Ganzen zehn geworden, sondern: Die Eine empfangene hat zehn weitere Minen hinzu erworben, vgl. zu V. 24. Zum Subject nämlich dieses *προσεργάζεσθαι*, welches der Knecht rühmt, macht er nicht sich selbst, sondern die Mine seines Herrn. Nur von ihr rühmt er in demüthiger Freude, daß sie sich in so reichem Maße fruchtbar bewährt habe im Handel, indem seine eigene Arbeit, die dieses Resultat vermittelt hat, ihm nur als schuldige Treue erscheint, von welcher nichts zu rühmen ist (vgl. Kap. 17, 10 und zu Matth. 25, 20). Eben diese Treue aber ist es, für welche ihm sein Herr nun beides, Lob und Lohn, in reichem Maße spendet. Zuerst das Lob, V. 17: Und er sprach zu ihm: *Εὖγε* (die Recepta hat das minder gut bezeugte *εὖ*, nach Matth. 25, 21, vgl. zu d. St.), *ἀγαθὲ δοῦλε*, d. i. „Recht so, du guter Knecht (vgl. zu derselben St.)!" Und dann der Lohn: „Weil du in einem Geringsten treu geworden bist (*ἐγένου*, treu wird und ist einer nur in dem Grade, in welchem er Treue übt), so sollst du sein Machthaber über zehn Städte (*ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων*). Dieselbe Zahl *δέκα* also, welche die Größe des von ihm gewonnenen Ertrages bezeichnet, bezeichnet nun auch die Größe des ihm zugetheilten Lohnes. Weil in der

Größe des erworbenen Ertrages sich hier, wo jeder Knecht (anders wie Matth. 25, 15) gleich viel empfangen hatte, das Maß der bewiesenen Treue ausdrückt, so wird nun diese Größe des Ertrages zum Maßstab für die Zumessung des Lohnes. Sachlich aber besteht der Lohn darin, daß dem Knechte, der im Kleinen seine Treue bewiesen hat, nun Macht gegeben wird über Großes, nämlich über einen Gebietstheil in dem Königreiche seines Herrn, der, nach jenem Maßstab bestimmt, eben so viel Städte umfaßt, als er Minen erworben hat. Man sieht hier, daß das Gebiet des Königreiches, welches der Edelgeborene empfangen hat, weit hinausgreift über den Bereich der Stadt, deren Bürger er selbst gewesen, und deren Bürgerschaft sich seinem Königtum so feindselig widersetzt hat.

Dem ersten Knechte folgt dann der zweite, mit derselben demüthigen Freude den Ertrag der ihm anvertrauten Mine rühmend, nur daß hier der Ertrag selbst um die Hälfte geringer ist, V. 18: „Und es kam der zweite sagend: Herr, deine Mine hat erworben (*ἐποίησεν*, vgl. zu Matth. 25, 16) fünf Minen.“ Und so erhält er auch die gleiche Antwort von dem Herrn, jedoch mit dem Unterschied, daß die Anzahl der Städte, über welche er gesetzt wird, sich hier auf die Zahl der von ihm erworbenen Minen reducirt, V. 19: „Er sprach aber auch zu diesem: *καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων*, d. i. Auch du (nicht mit van Oosterzee ‚und du‘, da das *καὶ σύ* deutlich dem unmittelbar voranstehenden *καὶ τούτῳ* entspricht) sollst kommen (gesetzt werden) über fünf Städte.“ Der Umstand, daß jene belobende Anrede *εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε* nicht auch bei diesem zweiten Knecht ausdrücklich wiederkehrt, bedeutet nicht etwa eine Vorenthaltung dieses Lobes (so z. B. Stier, van Oosterzee). Ebenso gut, wie der die Belohnung begründende Satz *ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου*, ergänzt sich auch jene belobende Anrede von selbst. Wenn Matth. 25, 21 die ganze Anrede des Herrn bis auf den Buchstaben vollständig wiederholt wurde, so hatte diese Umständlichkeit dort ihre besondere Veranlassung, indem dadurch die Gleichheit des Lobes und des Lohnes in beiden Fällen sollte nachdrücklich hervorgehoben werden; eine Veranlassung, die hier von selbst wegfällt, wo es neben der in

dem zweimaligen *καί* (*καὶ τούτῳ — καὶ σύ*) hinlänglich ausgedrückten allgemeinen Gleichartigkeit der Antwort als einer belobenden und belohnenden gerade auf den Unterschied ankommt, der in der verschiedenen Quantität des zugemessenen Lohnes sich zeigt, dort die Macht über zehn, hier aber nur über fünf Städte. Aus dem Beispiel dieser zwei Knechte soll man sich dann entnehmen, wie der König auch mit den übrigen Knechten verfuhr, sofern sie dem ihnen bezüglich der anvertrauten Minen ertheilten Auftrag „Treibt Handel damit" als rechte Knechte Folge geleistet haben. Je nach dem Maße der von einem jeden bewiesenen Treue, wie sie in der jedesmaligen Größe des erzielten Ertrages ersichtlich wurde, wies er auch ihnen eine mehr oder minder umfassende Machtstellung zu in seinem Königreiche.

Aber nicht alle Zehn haben als gute Knechte dem Auftrag ihres Herrn Folge geleistet. Von einem ist noch zu erzählen, welcher der ganzen Klasse der treuen Knechte, die durch das Beispiel der beiden zuerst Aufgetretenen repräsentirt war, als *ὁ ἕτερος* gegenübergestellt ist, wenn nämlich so zu lesen ist (Lachmann, Tischendorf), und nicht mit der Recepta einfach *ἕτερος* (so z. B. Meyer). Von ihm heißt es V. 20 u. 21: „Und der Andere kam und sprach: Herr, siehe hier deine Mine, die ich in einem Schweißtuch aufbewahrt hielt; denn ich fürchtete dich, weil du ein strenger Mann bist (*ἄνθρωπος αὐστηρός*), du nimmst auf, was du nicht hingelegt, und erntest, was du nicht gesäet hast." Es ist genau dieselbe Logik, wie in dem Rechtfertigungsversuch des dritten Knechtes bei Matthäus (25, 24 u. 25), nur in umgekehrter Reihenfolge der Gedanken. Denn während dort von der Härte des Hausherrn ausgegangen, und hieraus die Furcht des Knechtes, und aus ihr das unthätige Aufbewahren des Geldes abgeleitet wurde, worauf die Rückgabe seines Eigentums an den Herrn mit den Worten *ἴδε, ἔχεις τὸ σόν* den Schluß machte, so steht nun hier das entsprechende *ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου* dem Ganzen voran, verbunden mit dem Geständnis, daß er die Mine nur in Aufbewahrung gehalten habe in einem Schweißtuch, dann aber wird dieses Verfahren zurückgeführt auf die Furcht, welche er vor dem Herrn gehegt habe, und diese wiederum auf dessen unbillige

Strenge, vermöge deren er, andere für sich arbeiten lassend, den Ertrag der Arbeit einheimse, die er nicht gethan hat. Auch aus den sonstigen Verschiedenheiten in der Rede ergiebt sich nirgends eine Verschiedenheit des Sinnes. Denn wenn hier an die Stelle des Vergrabens des Talentes in die Erde das Verwahren der Mine in einem Sudarium tritt, so ist klar, daß das letztere Verfahren den gleichen Sinn und Zweck hat wie das erstere, nur daß es bei einer so viel kleineren Geldsumme das natürlichere ist. Und wenn hier bei der Characterisirung der Strenge des Herrn das *συνάγων, ὅθεν οὐ διεσκόρπισας*, welches bei Matthäus (V. 24) das zweite Satzglied bildete, wegfällt, und dafür dem *θερίζεις, ὃ οὐκ ἔσπειρας* als erstes Satzglied *αἴρεις, ὃ οὐκ ἔθηκας* vorantritt, so garantirt schon die beiden Stellen gemeinsam bleibende Beschuldigung des Erntens, ohne gesäet zu haben, für die Gleichheit des Sinnes. Andrerseits macht nun freilich diese durchgängige Gleichheit des Sinnes in der Rede des trägen Knechtes (vgl. alles Nähere über sie zu Matth. 25, 24 u. 25) die sehr erhebliche Verschiedenheit ihres Wortlautes in beiden Gleichnissen um so auffallender, was bei der Bestimmung des Verhältnisses beider Parabeln zu einander nicht wird außer Acht gelassen werden dürfen.

Dagegen kommen nun bei der Widerlegung, welche der Herr diesem Rechtfertigungsversuch des Knechtes angedeihen läßt, beide Parabeln auch im Wortlaute, wenn nicht ganz, so doch näher zusammen; denn so heißt es V. 22 u. 23: „Er spricht zu ihm: Aus deinem Munde werde ich dich richten (diese Ankündigung fehlt bei Matthäus), du böser Knecht! Du wußtest (nicht: ‚wußtest du ...?‘, vgl. zu Matth. 25, 26), daß ich ein strenger Mann bin, aufnehmend, was ich nicht hingelegt, und erntend, was ich nicht gesäet habe. Und warum (*καὶ διὰ τί*, bemerke das rasche Einfallen der Frage mit *καί*, worin sich die Schlagfertigkeit der Schlußfolgerung ausdrückt) hast du denn mein Geld nicht gegeben auf einen Wechseltisch (der Artikel vor *τράπεζαν* [Rec.] ist nach den besten Zeugen zu tilgen)? *Καὶ ἐγὰ ἐλθὼν σὺν τ᾽ κῳ ἂν ἔπραξα αὐτό* d. h.: „Und ich (*καὶ ἐγώ*, meinem angeblichen Character gemäß, vgl. zu Matth. 25, 27), nach meiner Ankunft, hätte dann (in dem durch die vor-

hergehende Frage gesetzten Falle, auf welchen das ἄν vor ἔπραξα hinweist, vgl. Winer, Grammatik, S. 271) mit Zins es eingetrieben. Der letztere starke Ausdruck ἔπραξα = exegissem correspondirt mit der vorausgesetzten αὐστηρότης des Herrn. Aus des Knechtes eigenem Munde also, wie hier noch ausdrücklich bemerkt ist, nimmt der König, ganz wie bei Matthäus der Hausherr, die Widerlegung seines Rechtfertigungsversuches, indem er ihm vorhält, daß die von ihm ausgesprochene Anschauung von dem Character seines Herrn ihn ehrlicher Weise zu einer ganz anderen Handlungsweise hätte führen müssen, als die von ihm eingeschlagene. Denn wenn er zu wissen meinte, daß es seinem Herrn, der ihm die Mine gegeben, nur darauf ankam, aus der Arbeit anderer Nutzen zu ziehen, wie durfte er dann dessen Geld todt und nutzlos in seiner Verwahrung behalten? Und wenn er selbst nicht wollte zu Gunsten des Besitzers damit arbeiten, warum hat er es dann nicht hingegeben auf eine Wechselbank, wo es von andern wäre willig übernommen und betriebsam verwerthet worden, so daß dann der angeblich so interessirte Besitzer den Zins, auf den es ihm ankam, von diesen hätte eintreiben können? Daher kann ihm der Umstand, daß er das Geld seines Herrn wenigstens verwahrt und zu unveränderter Rückgabe behalten hat, nimmermehr zur Entschuldigung, geschweige denn zur Rechtfertigung dienen, sondern muß ihm als eine Erschwerung seiner Schuld angerechnet werden. Und, statt daß um dieser Verwahrung der Mine willen, wie er zu erwarten scheint, nun auch ihm ein Platz in der Verwaltung des Königreiches angewiesen würde, läßt der König vielmehr auch die bisher ihm anvertraut gewesene Mine ihm abnehmen, und kündigt ihm damit auch das bisherige Dienstverhältnis auf, V. 24: „Und zu den Umstehenden (die als sein königliches Gefolge ihn umgaben) sprach er: Nehmet von ihm die Mine, und gebet sie dem, welcher die zehn Minen hat", nämlich die zehn zu der Einen hinzu erworbenen, von denen V. 16 gesagt war, also anders, wie in der entsprechenden Stelle des Gleichnisses von den Talenten (Matth. 25, 28), wo in der Zahl zehn das Erworbene mit dem Empfangenen (5 + 5) zusammengezogen war. Von dieser unwesentlichen Verschiedenheit abgesehen ist es aber genau der gleiche Doppel-

befehl wie bei Matthäus, dessen auffallendes Moment in seinem zweiten Theile liegt, nach welchem das dem trägen Knechte abgenommene Geld dem noch zugelegt werden soll, der ohnehin schon die größte Summe besitzt. Und diese auffallende Anordnung wird dann auch durch Berufung auf dieselbe allgemeine Regel begründet, nur mit dem Unterschied, daß die Anführung der Letzteren, welche in der Matthäusparabel mit einem einfachen *γάρ* geschah, hier noch besonders eingeleitet wird durch einen Einwand der Verwunderung seitens jener Umstehenden, denen der Befehl galt, V. 25: „Und sie sprachen zu ihm: Herr, er hat zehn Minen", worauf dann diesem Einwande mit *λέγω ὑμῖν*, welches hier eine ausdrückliche Markirung des Wiedereinsetzens der Rede des Königs entbehrlich macht, also ein *εἶπεν δὲ αὐτοῖς* miterſetzt, die Berufung auf jene Regel als Erwiederung des Königs entgegentritt, V. 26: „Ich sage euch, jedem, welcher hat, wird gegeben werden, von dem Nichthabenden aber wird auch, was er hat, genommen werden." Ueber Sinn und Anwendung dieses Satzes vgl. zu Matth. 25, 29. Von einer noch weiteren Bestrafung des Knechtes ist dann hier nichts gesagt (vgl. darüber zu Matth. 25, 30), es ist genug, daß er an dem Königreich des Herrn keinen Theil, und nach Wegnahme auch der Mine, die ihm bis dahin anvertraut gewesen, überhaupt nichts mehr mit ihm gemein hat.

Aber nicht nur seine Diener hat der nun als König Gekommene zur Rechenschaft zu ziehen, und ihnen ihre Stellung in seinem Königreiche anzuweisen je nach dem Maße der von ihnen in seiner Abwesenheit ihm bewiesenen Treue, sondern er hat auch Gericht zu halten über diejenigen, welche, obgleich seine Mitbürger, in feindseligem Haß sich seiner Herrschaft widersetzt haben. Daher wendet sich nun schließlich V. 27 die Rede des Königs mit *πλήν* (verumtamen) von seinen Dienern ab und diesen seinen Feinden zu, um zu sagen, wie es mit ihnen soll gehalten werden. Als seine Mitbürger wären sie in erster Linie zum Genuß der Segnungen seines Königreiches berufen gewesen. Aber die seine Mitbürger waren, sind ihm Feinde geworden, und nur als solche kennt und benennt er sie jetzt, indem er ausdrücklich sagt, warum er keinen andern Namen mehr für sie hat: *πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τού-*

τους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ᾽ αὐτούς. Die Lesart ἐκείνους, welche die Recepta nach einigen Handschriften für τούτους hat, ist offenbar Correctur, weil τούτους auf Abwesende, die erst hergeführt werden sollen, weniger zu passen schien. Aber τούτους deutet eben hier nicht auf anwesende Personen, in welchem Falle das Pronomen auch seine gewöhnliche Stellung vor dem Hauptwort behalten haben würde, sondern es dient ebenso wie auch schon in V. 15 (τοὺς δούλους τούτους, οἷς ἔδωκεν τὸ ἀργύριον) zur nachdrucksvollen Vorbereitung der nachfolgenden Näherbestimmung, welche, wie dort in einem Relativsatz, so hier in dem Participialsatz folgt τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ᾽ αὐτούς (beachte die wörtliche Wiederaufnahme aus V. 14: οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ᾽ ἡμ.). Darum darf man aber τούτους nicht grammatisch von dem Hauptwort ἐχθρούς trennen, und als erklärende Apposition erst mit dem nachfolgenden Participium verbinden wollen (so von Hofmann), was sich durch eben jene ganz analoge Parallele des V. 15 verbietet. Wie der Hausherr dort gebot, daß diese seine Knechte, welchen er das Geld gegeben, ihm gerufen würden, so hier: „Aber diese meine Feinde, welche nicht wollten, daß ich über sie herrsche, führet hierher.“ Ihr Urtheil aber, welches er mit diesem Befehl ihrer Herführung schon verbindet, lautet eben so kurz als schwer: „Und schlachtet sie vor mir.“ Statt daß sie also sich freuen dürften an dem Königreiche dessen, dem sie als seine Mitbürger so nahe standen, wird ihnen nun kein anderes Schicksal, als dasjenige, welches feindselige Empörer zu erwarten haben, wenn der König, dessen Herrschaft sie sich ohnmächtig widersetzt haben, mit seiner Königsmacht über sie kommt, und sie vor sein Gericht fordert. Hergeführt sollen sie werden, gleichsam in Ketten vor das Gericht des königlichen Triumphators geschleppt, um vor seinem Angesicht (ἔμπροσθέν μου, also auf der Stelle, ohne jeden weiteren Verzug) die gerechte Strafe des Hochverrathes in ihrer ganzen Strenge zu empfangen. Der starke Ausdruck κατασφάξατε im Munde des königlichen Richters besagt, daß er diesen Empörern gegenüber keinerlei weichherzige Milde walten lassen, sondern die Strafe eines gewaltsamen Todes, die ihnen zukommt, ohne Gnade vollzogen wissen will.

Inwiefern tritt nun eine Erzählung dieses Inhaltes jener Erwartung einer alsbaldigen Erscheinung des Königreiches Gottes entgegen, durch welche sie nach V. 11 veranlaßt war? Auch in der Erzählung war ja von der Aufrichtung einer Königsherrschaft die Rede, aber so, daß derselben eine in die Ferne gehende Reise und hierdurch bedingte längere Abwesenheit des künftigen Königs vorangeht, während welcher einerseits die Treue seiner Diener sich erst zu erproben hat, und andrerseits der Haß seiner Mitbürger in trotziger Auflehnung gegen seine Herrschaft offenbar wird. Daß nun Jesus mit dieser Reise des Edelgeborenen seinen eigenen nahe bevorstehenden Hinweggang aus der Welt, und mit dessen Rückkehr als König seine eigene Wiederkunft in königlicher Macht und Herrlichkeit darstellen will, daß er ferner unter den zurückbleibenden Dienern des Edelgeborenen seine eigenen Jünger, und unter dessen Mitbürgern seine eigenen Volksgenossen, die Bürger Israels, verstanden wissen will, das dürfen wir hier schon als unzweifelhaft voraussetzen. Dann ist aber auch die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis der Parabel zu jener auf die alsbaldige Erscheinung des Reiches Gottes gespannten Erwartung schon gegeben, und damit die Tendenz des ganzen Gleichnisses schon klar gestellt. Seine auf der Festwallfahrt nach Jerusalem ihn geleitenden Jünger und Anhänger, die dieser falschen Erwartung sich hingeben, belehrt Jesus durch die Parabel, daß statt einer alsbaldigen Aufrichtung seines messianischen Königreiches vielmehr sein Hinweggang aus der Welt bevorstehe, und damit eine längere Zeit seiner Abwesenheit, während welcher seine Jünger ihre Treue gegen ihn erst noch zu bewähren haben, seine Feinde aber die Verstocktheit ihres Hasses gegen ihn beweisen werden, so daß dann die Stunde der wirklichen Reichserrichtung, die erst mit seiner Wiederkunft anbricht, den Ersteren zu einer Stunde der Rechenschaft werden wird, den Letzteren aber zu einer Stunde des Gerichtes. So kennzeichnet dann der erste Theil der Erzählung, V. 12—14, zunächst jene bevorstehende Zwischenzeit, in welcher der Herr fern sein wird, als eine Zeit der Probe für die Treue seiner Jünger und des Offenbarwerdens für den

Haß seiner Feinde, worauf ihr zweiter Theil, V. 15—27, die Bedeutung zeigt, welche hierdurch die künftige Stunde der wirklichen Reichserrichtung für die Einen wie für die Andern gewinnen wird.

Es bedarf kaum noch einer besonderen Hinweisung darauf, wie sich auf diese Weise die durchgängige Doppelbeziehung der Parabel einerseits auf die Jünger und andrerseits auf die Feinde Christi sehr wohl zu einem geschlossenen Ganzen zusammenfügt. Wenn man gleichwol die Parabel als eine künstliche Zusammenschmelzung aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen und ungleichartigen Bestandtheilen hat beurtheilen können (Unger, Strauß, Bleek, Meyer), so erklärt sich dieses Urtheil nur aus dem unberechtigten Einfluß, welchen man dem kritischen Interesse an der Bestimmung des Verhältnisses dieser Parabel zu der ähnlichen bei Matthäus auf die Exegese eingeräumt hat. Nur die Frage kann man freilich aufwerfen: Wenn doch Jesus es hier zunächst nur mit seinen Jüngern und Anhängern zu thun hat, die an seine Messianität glauben und von ihm eine alsbaldige Aufrichtung des Messiasreiches erhoffen (denn davon, daß auch heimliche Feinde Jesu anwesend gewesen seien, wie z. B. van Oosterzee annimmt, enthält der Text keine Spur), was hat ihn denn bewogen, seiner Parabel jene Doppelbeziehung zu geben, und mit der in erster Linie stehenden Belehrung über die ihnen, seinen Jüngern und Hörern, vor der Aufrichtung seines Königreiches noch bevorstehende Probezeit gerade hier noch die andere zu verbinden über die Stellung, welche seine Volksgenossen zu ihm und seinem Königtum einnehmen werden? Aber auch die Antwort auf diese Frage ist bereits gegeben in dem, was zu V. 11 festgestellt wurde über die nähere Beschaffenheit der irrigen Reichserwartung, welcher die Parabel entgegentreten sollte. An den Umstand, daß Jesus schon nahe bei Jerusalem war, hatte sich jene Erwartung der alsbaldigen Erscheinung des Gottesreiches geknüpft. Hieraus wurde ersichtlich, daß die Meinung bestimmter dahin ging, Jesus werde, wenn er erst in Jerusalem, wie jetzt schon in Jericho, eingezogen sei, von dieser Metropolis der Theokratie aus alsbald sein Messiasreich errichten, es werde also die gegenwärtige Theokratie Israels und das gegenwärtige Geschlecht des theokratischen Volkes ihm den

Boden für die Errichtung des Messiasreiches hergeben und dessen Mittelpunkt ausmachen. Um also ihnen zu sagen, wie sehr sie auch mit dieser besonderen Gestalt ihrer Reichserwartung im Irrtum waren, von der sie sich immer noch nicht losgemacht, und die sich gerade jetzt unter den Eindrücken des Augenblicks ihnen neu aufgedrängt hatte, unterläßt es Jesus nicht, die der Erscheinung des Reiches Gottes noch vorangehende Zwischenperiode, welche ihnen selbst als Probezeit ihrer Treue gesetzt war, auch nach der andern Seite hin zu kennzeichnen, daß sie den unversöhnlichen Haß seiner Volksgenossen gegen ihn und deren hartnäckigen Widerspruch gegen sein Königtum offenbar machen wird, woraus dann von selbst folgt, daß auch im zweiten Theile der Parabel bei der Schilderung der Parusie diese doppelseitige Beziehung wiederkehrt.

Hiernach wird sich nun auch der Gang der Erzählung im Einzelnen unschwer deuten lassen, wenn wir zu Hülfe nehmen, was in der Auslegung des Matthäusgleichnisses von den anvertrauten Talenten über die Deutung der den beiden Parabeln gemeinsamen Bestandtheile bereits festgestellt wurde. Zunächst ist gleich in V. 12 der Gegensatz nicht zu übersehen, in welchem die Reise εἰς χώραν μακράν zu jenem διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἰερουσαλήμ in V. 11 steht, was doch sichtlich keine bloß zufällige Gegenüberstellung ist. Wie nämlich der zum Throne ausersehene Edelmann des Gleichnisses, ehe er seine Königsherrschaft antrat, erst in ein fernes Land ziehen mußte, um an allerhöchster Stelle die Belehnung mit dem ihm bestimmten Königreich in Empfang zu nehmen und dann erst von dort als König wiederzukehren, so muß Jesus, statt daß es zur Errichtung seines Messiasreiches nur noch seines Einzuges in das nahe Jerusalem bedürfte, vielmehr zuvor in Ferne gehen zu dem, der allein die Krone des Messiasreiches verleihen kann, d. i. aus dieser Welt hinweg in die überweltliche Ferne des Himmels, welcher Gottes Thron ist, um erst dann behufs Errichtung des Messiasreiches wiederzukommen, wann dasselbe von Gott ihm verliehen sein wird. Dem Empfangen des Königreiches entspricht dann in diesem Zusammenhang nicht sowol die Verherrlichung, welche der Person Jesu schon in seinem Hingang zu Gott widerfährt, „die Einsetzung Christi in seine himmlische Herrschaft“ (so z. B. Olshausen), als vielmehr erst die

Vollmacht, die Gott ihm ertheilen wird zur Wiederkunft vom Himmel in königlicher Macht und Herrlichkeit behufs Aufrichtung des messianischen Gottesreiches der Zukunft. Was ferner die Bezeichnung als εὐγενής betrifft, so ist dieselbe, sofern man nicht in freier Anwendung über den ursprünglichen Sinn der Parabel hinausgehen will, nicht ausdrücklich mit in die Vergleichung zu ziehen, als hätte Jesus selbst damit „in verblümter Weise" hinweisen wollen auf seine himmlische Abkunft als Gottes Sohn, oder auf seine irdische Abstammung aus königlichem Geblüte als Davids Sohn, und so sein Geburtsrecht an die Königskrone des Gottesreiches betonen (Stier, Lisco, van Oosterzee), da doch in der Erzählung diese Bezeichnung den Mann, welchem sie beigelegt wird, weder verblümt noch unverblümt zu einem Königssohn macht, der von Geburt der Erbe der Krone wäre, sondern nur in lebensvoller Verwerthung bekannter politischer Verhältnisse zu einem Magnaten, der auf dem Wege der Belehnung ein Königreich von seinem Oberherrn empfangen soll.

Durch jene Entfernung ihres Herrn entsteht nun aber, wie für die Knechte des Edelgeborenen im Gleichnis, so für die Jünger Jesu eine Zwischenperiode, in welcher sie der sichtbaren Gegenwart ihres Herrn entbehren, und auf seine Wiederkunft warten müssen. Aber nicht zu müßigem Warten ist sie ihnen gegeben, sondern diese Zwischenperiode ist von der entscheidendsten Bedeutung für sie selbst, indem sie als eine Probezeit ihnen gesetzt ist, von deren Ausnutzung ihre eigene Theilnahme an dem Königreiche Christi und ihre Stellung in demselben abhängen wird. Wie nämlich der Edelgeborene des Gleichnisses bei seiner Abreise zehn Knechten je eine Mine übergab, und ihnen gebot, daß sie, während er sein königliches Kommen in's Werk setzt, mit diesen Minen sollten Handel treiben, damit gerade in dieser unscheinbaren Thätigkeit mit einer so geringwerthigen Summe die Treue eines jeden zu Tage komme und hierdurch seine Brauchbarkeit für den königlichen Dienst sich zeige, — so wird Jesus für die Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft denen, welche seine Jüngerschaft ausmachen (dieser einheitliche Begriff liegt in der Zahl zehn) zunächst nur ein ganz unscheinbares Gut überantworten, und ihnen die Aufgabe stellen, daß sie, während er fern ist, mit demselben

sollen arbeiten und Gewinn erzielen für ihren Herrn. Das wird dann freilich nur eine gar unansehnliche Thätigkeit sein für die, welche schon von einer sofortigen Erscheinung des Gottesreiches geträumt hatten, aber gerade in einer solchen sollen sie ihre Treue gegen Jesum erst bewähren, an dem Maße ihrer Treue im Kleinen will Jesus das Maß ihrer Tüchtigkeit erkennen für die ihnen zugedachte Stellung im künftigen Gottesreich. Was für ein Gut das ist, welches Jesus für die Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft in die Hand seiner Jünger giebt, ist schon zu Matth. 25, 14 u. 15 festgestellt worden (vgl. die Deutung zu dieser St., S. 183 f.). Es ist nichts anderes als sein Wort, welches er ihnen übergiebt, daß sie es verkünden und ausbreiten sollen in der Welt. Nur freilich erscheint dasselbe nun in der bildlichen Darstellung des Lucasgleichnisses nach mehreren Seiten hin unter einen andern Gesichtspunkt gestellt. Was bei Matthäus („er übergab ihnen sein Vermögen") betont war, daß Jesus mit diesem seinem Worte den Jüngern dasjenige übergiebt, was sein eigener Besitz, das Mittel und Werkzeug seiner eigenen Thätigkeit in der Welt war, das bleibt hier außer Betracht, indem hier das Augenmerk ausschließlich darauf gerichtet wird, daß es zunächst nur ein ganz unscheinbares und anscheinend geringwerthiges Gut ist, was Jesus mit dem Worte in die Hand seiner Jünger giebt, unscheinbar nämlich und gering im Verhältnis zu den voreiligen Reichserwartungen der Jünger, insofern es ihnen keinerlei Macht und Ansehn verleiht in der Welt, aber eben als solches dazu bestimmt und besonders geeignet, ein Prüfstein der Treue zu werden für die, in deren Hand es gegeben ist. Hiermit ist dann auch schon erklärt, weshalb sein Werth in der bildlichen Darstellung bei Lucas nur einer Mine gleich geschätzt wird, während er bei Matthäus, wo es als das Vermögen des Scheidenden in Betracht kam, in Talenten ausgedrückt wurde. Und wenn endlich bei Matthäus den einzelnen Knechten eine verschiedene Zahl von Talenten je nach ihrer Fähigkeit zugemessen wurde, hier aber ein jeder nur die Eine Mine empfängt, so bleibt eben hier wieder außer Betracht, was dort mit jener Zutheilung verschiedener Summen betont wurde, daß von den Schätzen der in dem Worte des Herrn beschlossenen Heilswahrheit einem jeden Jünger so viel zur Verkündigung anvertraut wird, als gerade seiner Fähigkeit

entspricht, wogegen hier in Betracht gezogen wird, daß es ein und dasselbe Wort des Herrn ist, mit dessen Verkündigung alle Jünger betraut werden.

Dieselbe durch den Hingang Jesu zu Gott bedingte Zwischenzeit aber, welche so der Treue seiner Jünger zur Erprobung dienen soll, wird andrerseits die Verstocktheit des Hasses offenbar machen, welcher die wahre Stellung seiner israelitischen Volksgenossen zu ihm bezeichnet. Daß nämlich *οἱ πολῖται αὐτοῦ* (V. 14) die israelitischen Volksgenossen Jesu sind, die *πόλις* also, der sie als *πολῖται* angehören, die israelitische Theokratie, ist ja in diesem Zusammenhang unzweifelhaft, und überdies durch die analoge bildliche Darstellung der israelitischen Theokratie als einer *πόλις* in zwei andern Parabeln (vgl. zu Matth. 22, 7 und Luc. 14, 21) sichergestellt. Hiernach ist V. 14 so zu deuten: Wie die Mitbürger des Edelgeborenen so sehr von Haß gegen ihn erfüllt waren, daß sie selbst an die höchste Stelle, dahin er gerufen ward, um das Königreich zu empfangen, ihm eine Protestgesandtschaft nachschickten, also selbst gegen den höchsten Willen, der das Königreich ihm bestimmt hatte, ihren trotzigen Eigenwillen geltend zu machen wagten: *οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς*, so werden — das sieht und sagt hier Jesus voraus — seine israelitischen Volksgenossen in ihrem Hasse gegen seine Person auch nach seinem Hingang zu Gott beharren, und werden, von diesem Haß getrieben, auch dem höchsten Willen Gottes, der Jesum zu sich in den Himmel aufgenommen, um ihm die Krone des Messiasreiches zu verleihen, ihren rebellischen Trotz entgegensetzen: „Wir wollen es nicht, daß dieser über uns herrsche." Es liegt also in V. 14 nicht nur, wobei man in der Deutung unbesehen stehen zu bleiben pflegt, eine allgemeine Kennzeichnung der feindseligen Widersetzlichkeit Israels gegen Christi Person und Reich, in welchem Falle ganz unerklärt bliebe, weshalb denn zur bildlichen Darstellung dieses allgemeinen Verhältnisses ein so spezieller Zug wie eine an die höchste Stelle nachgeschickte Protestgesandtschaft aus den politischen Verhältnissen der Zeit entlehnt ist. Sondern, wie jene Protestgesandtschaft auf dem bildlich verwendeten politischen Gebiete seitens der Protestirenden eine Geltendmachung ihres rebellischen Eigenwillens selbst gegen die an höchster Stelle obwaltenden Intentionen bedeutet, so ist damit weißagend

ausgedrückt, daß selbst gegenüber der (in der geschichtlichen Erfüllung durch die Ausgießung des Geistes und die apostolische Predigt bezeugten) Thatsache, daß Jesus zu Gott erhöhet ist, um von ihm die Krone des Messiasreiches zu empfangen, seine Volksgenossen dennoch von ihrer Feindschaft gegen ihn nicht ablassen, und sich nicht scheuen werden, ihren trotzigen Widerspruch selbst gegen den höchsten Gotteswillen zu richten. Insofern wird also ihr Widerspruch dem Herrn selbst bis in den Himmel an Gottes Thron folgen, wie der Protest der Mitbürger des Gleichnisses dem Edelgeborenen bis in das ferne Land an den Thron des Oberherrn, freilich nur als ein ebenso ohnmächtiges wie hartnäckiges Protestiren.

Hat es aber diese Bewandtnis mit der Zwischenzeit, welche der Erscheinung des Königreiches Christi noch vorangehen muß, so folgt, daß die Stunde dieser Reichserrichtung, wenn sie mit der Wiederkunft Christi wirklich anbricht, zu einer Stunde der Rechenschaft werden muß für seine Jünger, und zu einer Stunde des Gerichtes für seine Feinde. Denn wie der König des Gleichnisses, als er nun im Besitz der königlichen Macht und Würde zurückgekehrt war, jene Knechte, denen er das Geld gegeben hatte, rufen ließ, um zu erfahren, was ein jeder erhandelt habe (V. 15), so wird Christus in der Stunde seiner königlichen Wiederkunft seine Jünger, denen er sein Wort anvertraut hat, zur Rechenschaft ziehen, damit offenbar werde, welchen Gewinn ein jeder von ihnen in dem ihnen befohlenen unscheinbaren Dienst am Worte für den Herrn erzielt habe. Soweit dann die folgende Verhandlung mit den treuen Knechten der des Matthäusgleichnisses Kap. 25, 20 ff. gleichförmig ist, ist das Nähere in der Deutung dieser Parabel zu vergleichen. Je gleichförmiger aber der Bericht von der Rechenschaftsablage der beiden zuerst auftretenden Knechte mit dem entsprechenden Abschnitt der Matthäusparabel erscheint, um so auffallender tritt aus dem gleichen Rahmen der bildlichen Darstellung die sehr wesentliche Verschiedenheit der hier gegebenen Lehre von derjenigen hervor, welche dort zur Anschauung gebracht wurde. Denn während in der Matthäusparabel der Nachdruck der Belehrung darauf lag, daß in der Wiederkunft Christi auch bei sehr verschieden reichen Erfolgen des diesseitigen Wirkens Lob und Lohn

für die einzelnen Jünger sich gleich bleiben werden, sofern nämlich, wie es in jener Parabel der Fall war, die Verschiedenheit der Erfolge nur aus der verschieden reichen Begabung der Einzelnen entspringt und mit ihr im Verhältnis steht, so geht nun die Belehrung unserer Parabel in gerade entgegengesetzter Richtung dahin, daß eine verschiedene Größe des im Diesseits für die Sache des Herrn erzielten Gewinnes der Maßstab werden wird für die Zutheilung eines ebenso verschiedenen Lohnes, sofern nämlich die Verschiedenheit der Leistung in einem verschiedenen Maß von Fleiß und Treue ihre Ursache hat. Wie nämlich der König des Gleichnisses den ersten Knecht, der einen Ertrag von zehn Minen aufweisen konnte, zum Gebieter über zehn Städte seines Königreiches setzte, den zweiten aber, der fünf Minen gewonnen hatte, nur über fünf, u. s. w. bei jedem der Uebrigen, so wird Christus in der Stunde seiner Wiederkunft die mitherrschende Machtstellung in seinem Reiche, welche er dann erst, aber dann auch wirklich als Basis und Sphäre einer neuen machtvollen Wirksamkeit seinen treubewährten Jüngern verleihen will, doch in sehr verschiedenem Grad und Umfang den Einzelnen zutheilen, so zwar, daß der verschiedene Grad und Umfang dieser neuen Machtstellung im Reiche Gottes einem jeden zugemessen wird je nach dem Verhältnis der aus einem verschiedenen Maß von Treue resultirenden verschiedenen Größe des Gewinnes, den sie mit dem ihnen anvertraut gewesenen Worte im Diesseits für die Sache des Herrn erzielt haben. Denn der Grad ihrer Tüchtigkeit für die im künftigen Gottesreiche sich ihnen neu eröffnende Wirkungsweise als Theilhaber an der Herrschaft Christi beweist sich in nichts anderem als in dem Maße demüthigen treuen Fleißes, welches sie in dem unscheinbaren Dienst am Worte (ἐν ἐλαχίστῳ, V. 17) bewiesen haben. Während aber so die Lehre der Lucasparabel in ganz anderer Richtung geht, als die des entsprechenden Abschnittes in dem Matthäusgleichnisse, so ist doch andrerseits klar, daß die erstere der letzteren keineswegs widerspricht, sondern sie nur nach der entgegengesetzten Seite hin ergänzt, so daß erst beide zusammengenommen ein vollständiges Bild von der Belohnung im künftigen Gottesreiche geben, nämlich: Nicht an sich die verschiedene Größe des Erfolges der diesseitigen Arbeit im Reiche Gottes,

wie sie, soweit sie äußerlich in die Augen fällt, allermeist nur von einer verschieden reichen Begabung abhängt, begründet einen verschiedenen Grad des Lohnes im künftigen Gottesreiche, vielmehr werden — so lehrt die Matthäusparabel — die Geringbegabten, sofern sie es nur zu einem ihrer Begabung entsprechenden Erfolg gebracht haben, dasselbe Lob bei dem Herrn haben und denselben herrlichen Lohn davontragen, wie die Reichbegabten für ihre großen Erfolge (vgl. hier auch die Deutung der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, Matth. 20, 1 ff., insbesondere zu V. 16: „Die Letzten werden Erste, und die Ersten Letzte sein"). Wol aber — so lehrt nun das Lucasgleichnis — wird ein verschiedener Grad des Lohnes im künftigen Gottesreich resultiren aus dem verschiedenen Maße von demüthiger Treue, mit welchem die Einzelnen im Diesseits ihrem Herrn gedient und für seine Sache gewirkt haben, und der hierdurch bedingten verschiedenen Größe der errungenen Erfolge im Verhältnis zu der empfangenen Begabung (in der Parabel bei dem Einen 10 zu 1, bei dem Andern 5 zu 1), und insofern dann auch von der Verschiedenwerthigkeit des Erfolges an sich, als dessen Werth und Größe sich vor dem Herrn eben lediglich nach diesem Verhältnis bestimmt.

Dagegen kommen nun beide Parabeln in der That inhaltlich völlig zusammen in derjenigen Verhandlung, welche bei Matthäus zwischen dem Hausherrn als dem dritten der dort beispielsweise geschilderten Dreizahl von Knechten, bei Lucas aber zwischen dem König und dem als ὁ ἕτερος aus der Zehnzahl herausgehobenen, als der Untreue den Treuen gegenübergestellten Knechte. Die Auslegung des Wortlautes unserer Parabel hat ergeben, daß hier der Rechtfertigungsversuch des trägen Knechtes nur in umgekehrter Reihe genau dieselbe Gedankenfolge innehält wie in dem entsprechenden Abschnitt des Matthäusgleichnisses, und daß ebenso auch die widerlegende Antwort des Herrn genau des gleichen Inhaltes ist, wie dort. Somit ist in dem Rechtfertigungsversuch des Knechtes (V. 20 u. 21) hier ebenso wie dort der selbstische Standpunkt eines unthätigen Jüngers gekennzeichnet, welcher jegliche Arbeit im Dienste Christi scheut, weil er es als eine Härte von Seiten des Herrn empfindet und fürchtet, daß derselbe die Lebensarbeit seiner

Jünger für sich in Anspruch nehme und ausnutzen wolle, und der dann bei solcher Unthätigkeit sich dennoch dem Herrn gegenüber noch gerechtfertigt wähnt, wenn er nur das ihm anvertraute Wort bei sich bewahre, und es ebenso, wie er es empfangen, wieder zurückgeben könne in die Hände dessen, von dem er es hat. Dabei versteht sich, daß auch das Verwahrthalten der Mine im Schweißtuch (εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ) hier nichts anderes bedeuten will, als bei Matthäus das Verbergen in die Erde (ἔκρυψα ἐν τῇ γῇ), nur daß in der letzteren bildlichen Darstellung das geflissentliche Verbergen des Wortes vor der Welt, in welcher zu wirken seine Bestimmung ist, noch stärker hervortritt, während die erstere den trägen Jünger nur überhaupt als einen solchen hinstellt, der das Wort bei sich bewahrt, ohne es von sich zu geben. Jedenfalls wohnt dem Schweißtuch als Einzelbegriff hier ebenso wenig eine besondere bildliche Bedeutung bei, wie dort der Erde (Lange z. B. will in der Erwähnung des Schweißtuches, „das er natürlich bei diesem Verhalten nicht braucht", hier noch eine ganz besondere Andeutung der Faulheit finden). — Und wiederum ganz ebenso wie bei Matthäus wird dann in der Antwort, welche der Herr des Gleichnisses dem Knechte giebt (V. 22 u. 23), jener Wahn des Gerechtfertigtseins in der Unthätigkeit zerstört mit der Vorhaltung, daß derjenige, welchem der Anspruch des Herrn an die Arbeit seiner Jünger und deren Früchte eine Härte dünkt, und der zu so selbstloser und selbstverleugnender Arbeit, wie der Herr sie fordert, sich nicht hergeben mag, dann für seine Person überhaupt zurückzutreten hätte vom Dienst am Worte des Herrn, das er seinen Jüngern anvertraut hat, und es solchen zu überlassen, welche bereit sind, es in treuer Arbeit zu verwerthen und die Frucht damit zu schaffen, welche der Herr davon haben will. Er würde dadurch die Sache Christi weniger schädigen, als wenn er fortfährt, für einen Vertreter des Wortes Christi gelten zu wollen, und doch durch seine Unthätigkeit es todt und nutzlos macht.

Und so wird endlich auch V. 24 die Vergeltung, die solcher Untreue in der Stunde der Parusie werden wird, ganz in derselben Weise bildlich dargestellt wie bei Matthäus. Statt daß einem solchen trägen Jünger die unthätige Bewahrung des ihm Anvertrauten als ein Verdienst angerechnet, und auf Grund dessen

auch ihm in dem künftigen Reiche Gottes eine neue Stellung angewiesen würde, wird vielmehr auch das von ihm genommen werden, was ihm bis dahin anvertraut war, und so jedes Band zwischen ihm und dem Herrn zerschnitten werden. Und was den Trägen genommen wird, das wird insofern den Treuesten zugelegt werden, als der Ertrag ihrer treuen Arbeit ihnen in demselben Maße höher angerechnet werden wird, in welchem das vermeintliche Verdienst der Trägen zu Schanden, und ihr falscher Ruhm zerstört wird. Den Treuesten, so sagen wir hier, und nicht nur überhaupt den Treuen, wie in der Deutung des Matthäusgleichnisses. Denn der Zug, daß die Eine Mine gerade dem zugelegt werden soll, welcher den höchsten Ertrag von zehn Minen erzielt hat, hat hier insofern eine noch weitergreifende Bedeutung wie der entsprechende Zug bei Matthäus (vgl. die Deutung zu Matth. 25, 28), als sich hier in dem höchsten Ertrage auch der höchste Grad von Treue ausdrückt, so daß nun auch der besondere Werth gerade dieser Leistung durch die dunkle Folie des völligen Unwerthes der vermeintlichen Leistung des Trägen besonders gehoben wird. Alles Nähere über die Deutung der Rede des Herrn im Gleichnis, sowol der Widerlegung, die er dem Knechte angedeihen läßt, als des Urtheilsspruches, welchen er über ihn fällt, einschließlich der Berufung auf den Satz: „wer da hat, dem wird gegeben werden u. s. w.", ist zu Matth. 25, 26—30 bereits ausgeführt. Ebendort ist auch bereits erörtert worden, daß, wenn bei Lucas nicht wie bei Matthäus noch schließlich von einer förmlichen Ausstoßung des trägen Knechtes gesagt wird, daraus doch eine wesentliche Verschiedenheit des Sinnes nicht entsteht, da auch in dem, was Lucas von der Bestrafung des Knechtes sagt, doch das schon eingeschlossen ist, daß er keinen Theil hat an dem Königreiche seines Herrn, daß also, wer ihm gleicht, keinen Theil am Reiche Christi haben wird.

Wird aber so die Stunde der Wiederkunft Christi selbst für seine Jünger eine Stunde ernster Rechenschaft sein, wie viel mehr wird sie eine Stunde des Gerichtes werden für seine Feinde. Jene Bürger Israels, die Jesum gehaßt haben, obgleich er unter ihnen als seinen Volksgenossen gelebt und gewirkt hat, und die nach seinem Hingang sich von ihrem Hasse gegen ihn bis zum

Einspruch und Widerspruch gegen den Rath und Willen des höchsten Gottes haben treiben lassen: „Wir wollen es nicht, daß dieser über uns herrsche", — was können sie dem vom Himmel wiederkehrenden Messias anders sein als Feinde, und welches andere Schicksal kann ihnen die Errichtung des Messiasreiches bringen, als das von Empörern, an welchen ein siegreich einziehender König gerechte Rache übt? Darum, wie der König des Gleichnisses bei seiner Wiederkehr aus dem fernen Lande jene, die seine Mitbürger gewesen, nur noch als seine Feinde kennt, und als solche sie vorführen läßt, damit die dem Hochverrath gebührende Todesstrafe auf der Stelle ohne Gnade an ihnen vollzogen werde, so wird Christus bei seiner Wiederkunft thun an denen, die aus seinen Volksgenossen seine Feinde geworden sind. Obgleich Glieder des erwählten Volkes, welchem Christus selbst angehört hat, die als solche in erster Linie berufen gewesen wären zum Genuß der Segnungen des messianischen Reiches, wird nun in der Stunde der Reichserrichtung der erschienene Messias sie als seine Feinde fordern vor sein Gericht, und ohne Gnade alsbald die Strafe an ihnen zum Vollzuge bringen, welche den verstockten Empörern gegen sein gottgeordnetes ewiges Königtum gebührt, die Strafe der Ueberantwortung in den ewigen Tod, für deren Pein und Schrecken auch das blutige Hingeschlachtetwerden der Empörer des Gleichnisses doch nur ein schwaches Abbild bleibt. Wenn man gesagt hat, ein solches Bild sei dem Sinne Jesu unähnlich (so Unger u. a.), so ist das lediglich eine aprioristische Behauptung, die sich leicht widerlegt durch die zahlreichen Stellen, in welchen Jesus mit nicht minder drohendem Ernste und nicht minder abschreckenden Bildern von der Strafe der Verdammnis redet. Daß nämlich mit der Todesstrafe, die an den Empörern des Gleichnisses vollzogen werden soll, nichts anderes gemeint sein kann, als die Verdammnis zum ewigen Tode, welche Christus in dem Gericht der Parusie über seine Feinde verhängen wird, daß also diese Stelle ausschließlich auf das letzte Gericht über die Feinde Christi und seines Reiches zielt, welches seine Wiederkunft bringen wird, und nicht, wie andere weißagende Worte Jesu an anderen Stellen auf das in die Zwischenzeit zwischen seinen Hingang zu Gott und seine Wiederkunft fallende geschichtliche Ereignis der Zerstörung Jeru-

salems (Godet, van Oosterzee), das hätte doch nicht verkannt werden sollen angesichts der Klarheit und Schärfe, mit welcher in der Parabel der Zeitpunkt der Wiederkunft als der der Rechenschaft und des Gerichtes von der ihm vorangehenden Zwischenperiode unterschieden wird als von der Zeit der Abwesenheit des Herrn in überweltlicher Ferne, die als solche bestimmt ist, seinen Freunden wie seinen Feinden Raum zu lassen für ihre Selbstbewährung in Liebe und Haß.

Fassen wir schließlich kurz zusammen, was in der vorstehenden Auslegung über das Verhältnis dieser Parabel zu der des Matthäus von den anvertrauten Talenten festgestellt worden ist. Beide Gleichnisse haben zunächst das gemeinsam, daß sie den Hinweggang Jesu aus der Welt als ein Abreisen, und seine Wiederkunft als Rückkehr von einer Reise darstellen. Innerhalb dieses Gemeinsamen tritt dann aber als allgemeinster Unterschied sofort das hervor, daß die Lucasparabel den Stoff ihrer bildlichen Darstellung den Verhältnissen des öffentlichen politischen Lebens, die Matthäusparabel dagegen nur denen des Privatlebens entlehnt. Während bei Lucas der Verreisende ein Magnat ist, der in die Ferne reist, um ein Königreich von dem Oberherrn zu empfangen und dann als König wiederzukehren, ist er bei Matthäus nur ein Hausherr, welcher als Privatmann eine Reise unternimmt, deren Zweck nicht näher bestimmt ist, und erst nach längerer Zeit von dieser Reise zurückkehrt. Damit hängt dann das Andere zusammen, daß die Lucasparabel dem Verreisenden, der eine Krone empfangen soll, eine zwiefache Kategorie von Zurückbleibenden gegenüberstellen kann, ohne deßhalb die innere Einheit und den harmonischen Zusammenschluß ihrer Erzählung einzubüßen, nämlich einerseits diejenigen, die schon jetzt in seinem persönlichen Dienste stehen mit der Hoffnung, dann auch in der Verwaltung seines künftigen Königreiches ihm dienen zu dürfen, und andrerseits solche, welche ihm feind sind und seiner Herrschaft widerstreben, — während in der Matthäusparabel dem verreisenden Hausherrn naturgemäß nur die Diener seines Hausstandes als die Zurückbleibenden gegenüberstehen. So hat dann alles das, was die Lucasparabel

von den Feinden des Verreisenden sagt, also alles, was sie weißagend lehrt von der Feindschaft der Volksgenossen Jesu gegen ihn und sein Reich, und von dem Gericht, welches ihnen die Parusie bringen muß und wird, überhaupt nichts gleichartiges bei Matthäus.

Dagegen scheinen sich nun beide Parabeln um so näher zu kommen in dem, was sie sagen von der Aufgabe, welche den zurückbleibenden Dienern von ihrem verreisenden Herrn gestellt worden sei, und von der Belohnung, bzw. Bestrafung, die der Zurückkehrende je nach der Treue oder Untreue, die sie bewiesen haben, den Dienern zu Theil werden läßt. In beiden Gleichnissen nämlich ist es eine Geldsumme, welche der Verreisende den zurückbleibenden Dienern zur gewinnbringenden Verwaltung in der Zeit seiner Abwesenheit übergiebt, und hierauf wird in beiden Gleichnissen erzählt, wie der Zurückgekehrte zwei treue Knechte, die mit der empfangenen Geldsumme Handel getrieben und Gewinnst erworben hatten, reich belohnt habe, indem er sie über großes setzte, weil sie in einem geringen treu gewesen, wie er dagegen einen untreuen Knecht, der das Empfangene ungenützt hatte liegen lassen, seiner Schuld überführt und dadurch bestraft habe, daß er auch das bisher ihm anvertraut Gewesene ihm abnehmen ließ. So weit reicht in den Vorgängen zwischen Herr und Dienern das Gemeinsame in beiden Gleichnissen, und innerhalb dieses Gemeinsamen mußte auch die Deutung sich gleich bleiben. Nur wenn man ungebührlich Worte preßt, kann man auch in diesen ganz gleichartigen Zügen noch versteckte Unterschiede finden, die eine anders gerichtete Deutung erfordern, und so zu einem Resultate gelangen, wie z. B. Lange: „Durchweg bezeichnet das erstere Gleichnis (Lucas) die äußere sociale amtliche Seite des christlichen Berufes, das letztere die innere individuelle.“ Andrerseits aber treten doch auch hier wieder innerhalb dieses Gemeinsamen, das als solches anzuerkennen und gleichartig zu deuten ist, sehr wichtige und wesentliche Unterschiede hervor. Zunächst fiel auf, daß bei der Uebergabe des Geldes im Matthäusgleichnisse Talente, also recht beträchtliche Geldsummen aufgeführt wurden, bei Lucas aber nur Minen, während bei der Belohnung umgekehrt im Matthäusgleichnisse die Knechte nur überhaupt über großes Gut (ἐπὶ πολλῶν) gesetzt wurden, im Lucasgleichnisse aber über ganze Com-

plexe von Stadtgebieten. Diese Verschiedenheit hat sich dann freilich wieder nur erwiesen als ein Ausfluß jenes allgemeinen Unterschiedes zwischen den Verhältnissen des privaten Lebens, welche bei Matthäus, und denen des politischen Lebens, welche bei Lucas als Darstellungsmittel dienen. Denn dort handelte es sich um die Verwaltung eines Vermögens während der Abwesenheit des Besitzers, die der Letztere dann nach seiner Rückkehr den treuen Verwaltern nur überhaupt mit der Ueberantwortung noch größeren Gutes lohnt, hier aber um eine freie Veranstaltung der Herrscherweisheit des künftigen Königs, nach welcher seine Dienstleute erst an einer geringen Geldsumme ihre Treue beweisen, dann aber auch zum Lohn für ihre Treue an der Verwaltung seines Königreiches Theil nehmen sollen. In der Deutung ergaben sich dann hieraus auch nur verschiedene Gesichtspunkte für die gleiche Lehre von der Aufgabe, welche den Jüngern nach dem Hingang ihres Herrn gestellt ist, und von dem Lohn der Treue, der bei seiner Wiederkunft ihrer wartet (vgl. die Deutung zu Lucas 19, 13. 16—19). Anders verhält es sich dagegen mit der anderen Verschiedenheit, die darin bestand, daß bei Matthäus die den einzelnen Knechten zugetheilte Geldsumme sehr verschieden groß, das Lob aber und der Lohn, den die Treuen empfingen, gleich war, weil sie jeder mit dem Seinen gleich treu gearbeitet hatten, während umgekehrt bei Lucas die anvertraute Geldsumme für alle Knechte die gleiche, der Lohn der Treue aber für die einzelnen sehr verschieden war, weil der eine größere, der andere geringere Treue bewiesen hatte. Aus dieser Verschiedenheit der bildlichen Darstellung ergab sich auch in der Deutung ein so wesentlich verschiedener Gedanke, daß hier die Lehre der einen Parabel sich der der anderen ganz selbständig an die Seite stellte als eine Ergänzung nach der entgegengesetzten Richtung. Der Lehre, daß auch bei ungleicher Begabung und ungleicher Größe der Erfolge gleiche Treue doch den gleichen Lohn im Reiche Gottes erhalten wird (Matthäus), stellte sich die andere zur Seite (Lucas), daß es im künftigen Gottesreich für verschieden große Treue und die hierdurch bedingte verschiedene Größe der Leistung allerdings auch eine entsprechend verschiedene Größe des Lohnes giebt. Erst da endlich, wo von der Ueberführung und Bestrafung eines untreuen Knechtes erzählt wurde, kamen dann beide Parabeln nicht

zwar im Wortlaute, der besonders bei der Rechtfertigungsrede des untreuen Knechtes auffallend verschieden war, wol aber in der Sache wirklich und völlig zusammen.

Das ist bezüglich des Verhältnisses beider Parabeln zu einander der Thatbestand, wie er der Exegese sich darbietet. Für das kritische Urtheil, welches auf diesem Thatbestand fußen muß, ist außerdem noch der Umstand von Wichtigkeit, daß gerade die Lucasparabel, der die meisten Kritiker die Ursprünglichkeit absprechen wollen, als selbständiges Redestück in einen bestimmten historischen Zusammenhang gestellt ist, sie ist nach Lucas zu Jericho von Jesu gesprochen, vor seinem Aufbruch von dort nach Jerusalem, als Belehrung für seine Begleiter, welche von seinem nahe bevorstehenden Einzug in Jerusalem fälschlich die alsbaldige Erscheinung des Reiches Gottes erwarteten, — wogegen die Matthäusparabel der großen eschatologischen Rede Jesu nur so eingefügt war, daß sie sich deren zweitem Theile als ein Anhang verwandten Inhaltes anschloß, zwar gleichfalls wie dieser ganze Theil der Rede zur Bereitschaft auf die Parusie mahnend, ohne aber auch die specielle Beziehung auf die Ungewißheit ihres Zeitpunktes, welche jenen Theil der eschatologischen Rede bis dahin durchgängig beherrscht hat, in derselben Weise wie bisher festzuhalten. Hieraus würde folgen, daß, wenn überhaupt eine ursprüngliche Identität beider Parabeln angenommen werden soll, man doch den ursprünglichen Zusammenhang und damit auch im Wesentlichen die ursprüngliche Form nicht bei Matthäus (so Unger, Strauß, Ewald, Bleek, Meyer, Weiß), sondern bei Lucas (so Olshausen) zu suchen, und die Einfügung des Gleichnisses in die eschatologische Rede des Matthäusevangeliums dem Redactor dieses Evangeliums zuzuschreiben hätte. In Wahrheit aber fehlt jener Annahme selbst, nach welcher eine von beiden Parabeln erst auf dem Wege der Umbildung aus der andern entstanden sein soll, bei der durchgängigen Verschiedenheit, welche die beiden Gleichnisse mit Ausnahme des den untreuen Knecht betreffenden Passus auch innerhalb des Gemeinsamen überall zeigen, jede wirklich sichere Grundlage. Oder wie will man den doch erforderlichen Nachweis für die behauptete Unmöglichkeit (vgl. z. B. Meyer zu Matth. 25, 14 ff.) erbringen, daß Jesus schon nach kurzer Zeit noch ein-

mal auf den gleichen Bilderstoff zurückgegriffen und ihn frei umgestaltet habe zur bildlichen Einkleidung einer anderen, die Lehre der ersten Parabel ergänzenden Wahrheit desselben Lehrgebietes? Sind nicht z. B. die beiden Parabeln vom Schatz und von der Perle sich nach Form und Inhalt noch viel ähnlicher, als die von den Talenten und von den Minen? Und ist es darum unmöglich, daß sie beide von Jesu herrühren, oder auch nur, daß sie beide, wie es nach dem Bericht des Matthäus erscheint, so zu sagen in Einem Athem von Jesu gesprochen wurden? Hiernach bleibt als einzige Vermuthung, welche bei dem oben dargestellten Verhältnis der beiden Gleichnisse von den Talenten und von den Minen etwa aufgestellt zu werden verdient, daß vielleicht jener den untreuen Knecht betreffende Passus erst auf dem Wege der Uebertragung aus dem Matthäusgleichnis, in welchem er ein integrirender Bestandtheil ist, in das Lucasgleichnis gekommen sein könnte, so daß der zweite Theil des letzteren ursprünglich nur einerseits die Belohnung der treu bewährten Jünger und andrerseits die Bestrafung der Feinde Christi zum Inhalt gehabt hätte. Aber auch diese Vermuthung participirt nicht nur an der allgemeinen Unsicherheit aller derartiger Conjecturen, sondern wird überdies noch besonders bedenklich durch die auffallende Verschiedenheit des Wortlautes, die der betreffende Passus in beiden Gleichnissen zeigt, welche doch mehr für die textgemäße Annahme einer freien Reproduction desselben Gedankens seitens des Autors spricht, als für die Conjectur einer späteren Uebertragung dieses Passus aus einem Gleichnis in das andere.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Nachweisung der Parabeln in systematischer Anordnung.

In der Nachweisung der Seitenzahl bezeichnet I den ersten Theil des Buches (1. und 2. Abtheilung), II den zweiten Theil (3. Abtheilung).

I. Vom Wesen und Werden des Reiches Gottes.

1) Die Reichsgründung.		
Mancherlei Acker: Der Erfolg der Verkündigung abhängig von den Hörern	Mtth. 13, 3-8 und Parallelen.	I, 42.
2) Die Reichsentwicklung.		
a) Die nächste Zukunft.		
Der Feigenbaum: Letzte Frist für Israel . . .	Luc. 13, 6-9.	I, 188.
Das große Abendmahl: } Von den Juden zu	Luc. 14, 16-24.	I, 200.
Die bösen Weingärtner: } den Heiden	Mtth. 21, 33-44. und Parallelen.	II, 57.
b) Die gesammte Entwicklung bis zum Ende.		
Die fruchtbringende Erde: Durch die eigene Arbeit der Reichsgenossen	Marc. 4, 26-29.	I, 93.
Das Unkraut: Einmischung unlauterer Elemente	Mtth. 13, 24-30.	I, 66.
Das Senfkorn: Wachstum bis zur Weltumfassung	Mtth. 13, 31-32 und Parallelen.	I, 109.
Der Sauerteig: Wachstum bis zu Weltdurchdringung	Mtth. 13, 33 und Parallele.	I, 117.
Das Fischnetz: Erst Sammlung, dann Sichtung .	Mtth. 13, 47-50.	I, 136.
Das königliche Hochzeitsmahl: Erst berufen und doch verworfen	Mtth. 22, 1-14.	II, 90.
3) Die Reichsvollendung.		
Die zehn Jungfrauen: Ausschließung der nicht bereit Erfundenen in der Stunde der Zukunft Christi	Mtth. 25, 1-13.	II, 132.

Die Arbeiter im Weinberg: Wunderbare Zumessung des Gnadenlohnes im künftigen Gottesreich	Mtth. 20, 1-16.	II, 24.
Die anvertrauten Talente: (Die Belohnung der Treue und die Bestrafung der Untreue im künftigen Gottesreich)	Mtth. 25, 14-30.	II, 163.
Die anvertrauten Minen: (Die Belohnung der Treue und die Bestrafung der Untreue im künftigen Gottesreich)	Luc. 19, 11-27.	II, 198.

II. Von dem rechten Verhalten der Reichsgenossen.

1) Gegen Gott.

Der Pharisäer und der Zöllner: Die Demuth vor Gott	Luc. 18, 9-14.	I, 324.
Der verborgene Schatz: (Die Freude an Gott, die alles opfert für das höchste Gut)	Matth. 13, 44.	I, 126.
Die köstliche Perle: (Die Freude an Gott, die alles opfert für das höchste Gut)	Mtth. 13, 45-46.	I, 131.
Der bittende Freund: (Das Ausharren im Gebet zu Gott)	Luc. 11, 9-10.	I, 166.
Der ungerechte Richter: (Das Ausharren im Gebet zu Gott)	Luc. 18, 1-8.	I, 309.

2) Gegen die Welt.

a) Zu den Menschen.

Der barmherzige Samariter: Thatbeweis der Nächstenliebe an dem Hülfsbedürftigen . . .	Luc. 10, 25-37.	I, 150.
Der unbarmherzige Knecht: Unbegrenzte Versöhnlichkeit gegen den Beleidiger	Mtth. 18, 21-35.	II, 2.
Das verlorene Schaf: (Selbstlose Mitfreude an der Bekehrung des Sünders)	Luc. 15, 4-7.	I, 226.
Der verlorene Groschen: (Selbstlose Mitfreude an der Bekehrung des Sünders)	Luc. 15, 8-10.	I, 234.
Der verlorene Sohn: (Selbstlose Mitfreude an der Bekehrung des Sünders)	Luc. 15, 11-32.	I, 237.

b) Zum irdischen Gut.

Der reiche Thor: Thorheit des Vertrauens auf vergängliches Gut	Luc. 12, 16-21.	I, 176.
Der reiche Mann: Verwerflichkeit der selbstsüchtigen Ausnutzung irdischen Reichtums . . .	Luc. 16, 19-31.	I, 277.
Der ungerechte Haushalter: Kluge Verwerthung der zeitlichen Güter für die Ewigkeit . .	Luc. 16, 1-9.	I, 256.

Verzeichnis der behandelten Schriftabschnitte.

In der Nachweisung der Seitenzahl bezeichnet I den ersten Theil des Buches (1. und 2. Abtheilung), II den zweiten Theil (3. Abtheilung).

Aus dem Alten Testament.

Richt. 9, 7—15 . . .	I, 11.	Jes. 5, 1—6	I, 13 f.
2 Sam. 12, 1—6 . .	I, 12 f.	Jes. 28, 23—29 . . .	I, 15 f.
2 Kön. 14, 9	I, 12.		

Aus den Evangelien.

Matth. 7, 24—27 . .	I, 17. 24.	Matth. 21, 28—32 .	II, 58 f.
„ 12, 22—50 . .	I, 33 ff.	„ 21, 33—44 .	II, 60 f.
„ 13, 1—3 . . .	I, 35 ff.	„ 21, 45—46 .	II, 89 f.
„ 13, 3—9 . . .	I, 42 ff.	„ 22, 1—14 . .	II, 90 ff.
„ 13, 10—17 . .	I, 38 ff.	„ 24, 1—35 . .	II, 128 ff.
„ 13, 18—23 . .	I, 49 ff.	„ 24, 36—51 .	II, 130 ff.
„ 13, 24—30 . .	I, 66 ff.	„ 25, 1—13 . .	II, 132 ff.
„ 13, 31—32 . .	I, 109 ff.	„ 25, 14—30 .	II, 163 ff.
„ 13, 33 . . .	I, 117 ff.	„ 25, 31—46 .	II, 180 f.
„ 13, 34—35 . .	I, 37.		
„ 13, 36—43 . .	I, 77 ff.		
„ 13, 44 . . .	I, 126 ff.	Marc. 4, 3—9 . . .	I, 42 ff.
„ 13, 45—46 . .	I, 131 ff.	„ 4, 14—20 . .	I, 49 ff.
„ 13, 47—50 . .	I, 136 ff.	„ 4, 21—25 . .	I, 93 f.
„ 18, 1—17 . .	II, 2 f.	„ 4, 26—29 . .	I, 94 ff.
„ 18, 12—14 . .	I, 232 f.	„ 4, 30—32 . .	I, 109 ff.
„ 18, 21—22 . .	II, 3 ff.	„ 12, 1—12 . .	II, 57 ff.
„ 18, 23—35 . .	II, 5 ff.		
„ 19, 21 . . .	II, 24		
„ 19, 27—30 . .	II, 24 ff.	Luc. 7, 41—47 . . .	I, 23.
„ 20, 1—16 . .	I, 17 f.; II, 28 ff.	„ 8, 5—8 . . .	I, 42 ff.
„ 21, 23—27 . .	II, 57 f.	„ 8, 11—15 . . .	I, 49 ff.
		„ 9, 51 . . .	I, 148.

Luc.	10, 25—29	I,	150 ff.
„	10, 30—37	I,	153 ff.
„	11, 5—10	I,	166 ff.
„	12, 13—15	I,	176 ff.
„	12, 16—21	I,	178 ff.
„	13, 1—5	I,	188 f.
„	13, 6—9	I,	189 ff.
„	13, 18—19	I,	109 ff.
„	13, 20—21	I,	117 ff.
„	13, 22	I,	148.
„	14, 1—15	I,	200 ff.
„	14, 16—24	I,	202 ff.
„	15, 1—3	I,	225 f.
„	15, 4—7	I,	226 ff.
Luc.	15, 8—10	I,	234 ff.
„	15, 11—32	I,	237 ff.
„	16, 1—9	I,	256 ff.
„	16, 10—13	I,	274 ff.
„	16, 14—18	I,	277 ff.
„	16, 19—31	I,	280 ff.
„	17, 11	I,	148 f.
„	17, 20—37	I,	309 f.
„	18, 1—8	I,	310 ff.
„	18, 9—14	I,	324 ff.
„	19, 1—11	II,	198 ff.
„	19, 12—27	II,	201 ff.
„	20, 9—19	II,	57 ff.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Goebel, Siegfried,

Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt

Bd.: 3

Gotha 1880
Exeg. 409 p-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604357-2